



DEYCRIT *sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

ANTONIO SIDEKUM

filósofo de la alteridad

La cuestión del otro, y de las formas que asume la subjetividad e intersubjetividad encarnada es una cuestión central en la filosofía contemporánea, y éste ha sido un tema central en el pensar de A. Sidekum. En un homenaje realizado por varios colegas a su obra, y titulada **Alteridade peregrina**, se deja

constancia del aporte de las reflexiones de Sidekum en el pensar latinoamericano. Uno de los pocos filósofos brasileños actuales que ha desarrollado una propuesta donde junto a incluir una reflexión de los filósofos judeo-cristianos como Buber y Levinas, así como de K.O. Apel participa activamente del giro "latinoamericano" de la filosofía que lo lleva a discutir las tesis de la filosofía de la liberación y de la filosofía intercultural. Esta cualidad situada de su pensar lo pone en el ritmo del nuevo pensar que se practica en nuestra América en estas últimas décadas, y que lleva a privilegiar la relevancia de los contextos culturales para pensar la otredad, la lógica de la negación que ha afectado a muchos tipos de minorías, tales como los indígenas, los afroamericanos, los pobres y las minoría sexuales.



La obra de Sidekum es parte de una dilatada trayectoria que se expresado en una larga y fructífera carrera académica: ha enseñado en las universidades del Estado de Rio Grande do Sul, y también en Alemania, USA y San Salvador. El es licenciado en Filosofía por la FAFIMC, Viamão, RS, 1972; posee un Master en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande del Sur en el año 1978; es Doctor en Filosofía por la Universidad de Bremen, Alemania, 1993; con Posdoctorados en Ética por la Universidad de Leipzig, Alemania, 1995; y por la The Catholic University of América, Washington, USA, 2000. Participa del grupo de investigación del CNPQ: Ethos, Alteridade e Desenvolvimento y su línea de trabajo está vinculada a Estado, Sociedade e desenvolvimento do território.

Entre sus diferentes membresías y participación en redes internacionales de filosofía se puede contar: Miembro da Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie - (GIP)-e.V. - sede en Viena, Áustria; co-fundador da Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia interculturais / (ASAFTI); miembro fundador del Corredor de las Ideas; miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL)/ sede en México; y director de la **Editora Nova Harmonia**. www.novaharmonia.com.br

Ha publicado entre muchas publicaciones: **Ethik Als Transzendenz Erfahrung: Emmanuel Levinas Und Die Philosophie Der Befreiung**, **A intersubjetividade em Martin Buber**, **Ética e alteridade**. **A subjetividade ferida**, es

ANTONIO SIDEKUM

filósofo de la alteridad

editor de **Alteridade e Multiculturalismo**, y ha participado en importantes obras colectivas como **Pensamiento Crítico Latinoamericano**, **Diccionario de Pensamiento Alternativo**, y actualmente lleva adelante la edición de una **Enciclopedia de los Derechos Humanos en América Latina**.

Sus actividades filosóficas no se han reducido a la investigación intelectual, sino que ha buscado una presencia pública de la filosofía a través de iniciativas tales como la red de investigadores del Conosur denominado Corredor de las Ideas (junto a E. Devés, H. Biagini entre otros), y desde hace ya varios años viene aportando a través de una editorial comprometida con el pensar latinoamericano Nova Harmonia, un conjunto de textos relevantes para pensar los contextos particulares.

El interés del pensar de Antonio Sidekum que es oriundo de las tierras gauchas del sur del Brasil, consiste en la posibilidad de articular el pensamiento filosófico de los dos lados del Atlántico, y en este sentido cabe destacar el tipo de filosofía ético-política que lo caracteriza, desde sus inicios está marcada por el tema de la diferencia, del otro y de la alteridad que pusieron de relieve en los inicios de los 70 del siglo pasado el pensar de E. Levinas, y que marcó una etapa importante en la primera etapa de la filosofía argentina de la liberación de pensadores como Cullen, Dussel y Scannone y en un sentido más amplio del pensar latinoamericano actual. Realizó su tesis en Alemania sobre Buber, y continuó su proyecto con Levinas, lo que ha dado muchos frutos intelectuales y se ha condensado en una singular obra en **Ética e alteridade. A subjetividade ferida** (São Leopoldo, Unisinos, 2002). De esta obra comenta el filósofo nicaraguense Alejandro Serrano Caldera: «Estamos ante un autor singularmente calificado para tratar estos temas de los que, en buena parte, dependen el destino histórico de los pueblos de América Latina y en general de lo que se denominan los pueblos del sur. Pero más allá de una situación espacio temporal, Sidekum nos sitúa en el terreno de los valores universales, en un territorio, el de la ética, en el que se dilucida la condición humana entendida como derecho a la diferencia y reconocimiento del otro».

Su estilo de pensar lo ha llevado a participar de un modo interactivo con los grandes pensadores latinoamericanos E. Dussel, R. Fornet-Betancourt, A. Serrano, entre otros, y ha logrado articular una discusión ética y política en diálogo con la ética del discurso y con la filosofía intercultural.

Ricardo Salas Astrain

Universidad de Temuco, Chile



Más allá de la retórica: la sociedad vigilante*

Beyond Rhetoric: The Vigilant Society

Javier ROIZ

Universidad Complutense de Madrid, España.

RESUMEN

Una lectura política de la sociedad moderna, coloca en disputatio la *Vigilia* y la *Letargia*. El poder impera por la vigilancia, el estar alerta, sobre todo para el control y para la guerra. A su vez, busca la supresión de la letargia, el descanso y la pacificación. Las sociedades del yo gobiernan dominando el foro interno de los ciudadanos, pues en éste es donde la creación y la libertad tienen su pleno desarrollo crítico, pues no puede ser normado. Preferiblemente el principio de gobernabilidad pública debiera situarse en el *self* y no en el yo. Desde el espacio del sí mismo, es donde se debiera legislar el orden de todos para una mejor convivencia. Pero eso haría posible una sociedad de retóricos que se deslindan del mundo regido por la dialéctica, que impone sus lógicas deductivas. El mundo de vida de los ciudadanos se ve reducido a normas impuestas por un poder externo que los esclaviza: el de la sociedad que no duerme, vigilante a través de sus fuerzas coactivas para que el control social se cumpla con el consentimiento de los gobernados.

Palabras clave: Sociedad vigilante, letargia, Freud, ciudadanos.

ABSTRACT

A political reading of modern society places *Vigilia* y la *Letargia* (*Vigilance and Lethargy*) in disputation. Power demands vigilance, being alert, above all regarding control and war. In turn, it seeks to suppress lethargy, rest and pacification. Societies of the ego govern by dominating the internal citizen forum, since this is where creation and liberty have their full critical development, because it cannot be regulated. Preferably, the principle of public governability should be situated in the self and not in the ego. Law and order should be legislated from the space of the self, in order to achieve better coexistence for everyone. This would make possible a society of types of rhetoric that cut themselves off from the world ruled by dialectic, which imposes its deductive logic. The world of citizens' lives is reduced to rules imposed by an external power that enslaves them: that of the society that never sleeps, vigilant through its coactive forces so that social control is occurs with the consent of the governed.

Keywords: Vigilant society, lethargy, Freud, citizens.

* Este artículo aparecerá próximamente formando parte del libro *El mundo interno y la política*, publicado por Plaza y Valdes, México, a quien agradecemos su autorización para presentarlo en esta edición.

La caída lenta y agónica de las ideologías románticas ha puesto en evidencia no tanto sus contrastes como sus inquietantes coincidencias.

Cuando en los años sesenta se dijo que las ideologías declinaban, la idea causó miedo y preocupación, ya que se pensaba que la democracia necesitaba de los partidos y de sus entramados ideológicos para mover el mundo. No era extraño tal temor porque se salía de una época extrema en la que algunas ideologías se habían excluido de la democracia, proponiendo cancelarla. Había ideas que no podían convivir con las demás.

Tal radicalización, que se achacaba a las ideologías movilizadoras, totalitarias o estatistas, como el anarquismo, el socialismo o el fascismo, afectaba a todos. La hegemonía liberal, aunque abierta a la disensión, tampoco era tan benigna como se proclamaba. Su práctica mostraba tendencias hacia el predominio del Estado, políticos corruptos y una cierta hipocresía insoportable para el ciudadano. Y no es que aquello fuera sólo una contingencia o una simple desviación del modelo. Hoy ya sabemos que la democracia de las naciones es estadista y que esos entes omnipotentes presentan una conducta disociada. Los estados protegen en su territorio derechos amplios y loables; el problema, la incomodidad insalvable, es que su conducta en el exterior es distinta. Esta disociación, siguiendo el *principium segregationis* de los calvinistas, promueve la doble vida. Una existencia hacia adentro, protegida por mecanismos judiciales y derechos de los ciudadanos; y otra hacia fuera, de guerra abierta y con relaciones basadas en la belicosidad de militares y espías.

Los estados se mueven en un estado de naturaleza de guerra continua.

LA VIDA COMO GUERRA

La brutalidad de las guerras mundiales entre 1914 y 1945 evidenció un fenómeno maligno de militarización de la política. Durante los periodos bélicos, cada parte achacó este mal a las demás y eso mantuvo el debate y arrastró los focos de la ciencia política hacia el conflicto. Pero, a medida que algunas ideologías han perdido su prestigio, se ha empezado a dudar de que el problema se solucione con la derrota de las oponentes. En esta línea se dieron situaciones en que una ideología lograba preponderar mediante la victoria militar, la revolución o, como en el caso del socialismo democrático, la desvirtuación de su radicalismo propio.

Con las revoluciones coloniales y la caída del muro de Berlín en 1989, el afianzamiento de la democracia de libre mercado y su soporte financiero han traído la globalización del Estado. Un diseño que se ha mostrado como la franquicia más exitosa de Europa occidental.

Así, la burocracia del Estado ha delimitado territorios manejados por gobiernos que sienten la *tentación de omnipotencia*. Es decir, sentirse soberanos de sí mismos y dueños de su destino. No aceptan ningún mandato superior, sea Dios, el Papa o la Naturaleza. Están convencidos, y así lo proclaman, de su autonomía absoluta.

Los estados son omnipotentes y deciden sobre la vida y la muerte sin tener que dar cuentas a, por ejemplo, la ONU o la Corte Penal Internacional Cuando lo hacen, es como objetivo estratégico.

En este sentido el mundo de las relaciones internacionales, curiosamente llamado así de manera impropia, ya que los actores globales son los Estados, mantiene ficciones inadecuadas. Se habla de derecho internacional cuando no son las naciones las que producen el derecho, sino los Estados.

LA SOCIEDAD VIGILANTE

Las grandes transformaciones del siglo veinte han abierto camino a una nueva teoría. Gracias a algunos de sus maestros¹, hoy comienza a entenderse que, tras las ideologías románticas, se encuentra una sociedad de rasgos bien marcados. Caracteres que nos permiten hablar de la política en términos nuevos.

En el siglo veintiuno el Estado se muestra a favor de una sociedad que podemos llamar vigilante. Quizá mejor debamos decir que fue necesario preparar una sociedad vigilante para luego establecer el Estado occidental. Esta sociedad se caracteriza por varios puntos centrales que se ejercen como axiomas: (i) *la vida es una guerra incesante*, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; (ii) *el saber es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas; (iii) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, la letargia es asociada a pérdida de vida y directamente considerada tiempo flojo, necesario en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; (iv) *el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico*, la vida fluye siempre hacia adelante, e inconfesadamente más pronto o más tarde hacia abajo, y (v) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una *solución final*.

Se trata de una sociedad que se genera a partir del siglo trece y que va a dar avances en ingeniería política que serán exportables. Nos referimos al Estado y a los Colegios de Artes Liberales o Universidad (*Universitas studiorum*).

La nueva sociedad se detecta en un territorio concreto, aun cuando amplio, que incluía el centro y norte de Francia, Inglaterra, los territorios del Rin, el norte de Italia hasta Milán y la península ibérica. Unas tierras que son fáciles de identificar porque vienen a coincidir con el asentamiento del arte gótico.

La sociedad vigilante presenta una nueva visión de lo público, una visión innovadora. También incluye un nuevo concepto de ciudadano y una idea del conocimiento que perduran hasta hoy.

Este tipo de sociedad se afianza en Europa y luego prosigue su expansión. Los Estados, con su derecho territorial, llevarán sus instituciones y sus hallazgos a otros continentes. Sus lenguas se extenderán por tierras distantes produciendo, en palabras de Martin Heidegger, la europeización del mundo o modernidad.

En el siglo veintiuno empezamos a comprender que, tras las ideologías europeas que articulaban los países y pretendían lograr instalación mundial, se hallaba una sociedad vigilante plenamente identificable.

GUERRA PERPETUA

El primer rasgo de esta sociedad es el de entender la vida como una guerra. Esta es la visión que encontramos en los fundadores de las órdenes mendicantes del siglo trece. Instituciones que surgen en el occidente del mundo conocido, para aquel momento el oeste de Europa.

1 El lector interesado puede consultar mi libro: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid, Foro Interno, 2003, *passim*.

Creer que la vida es una guerra perpetua las veinticuatro horas del día, convierte al ciudadano en un *milites*, un soldado. Es decir, militariza de un golpe a la población: “toda la vida de los mortales no es aquí sino una perpetua guerra”².

La vida como guerra conduce a que el ciudadano sea entendido como un individuo vigilante, que ha de vivir por tanto “como si tuviera un cuchillo en la garganta”³, lo que transforma de manera radical a las personas. Una convicción que está por todos lados y aflora en los escritores más sensibles de cualquier época: “Se ha de vigilar, vigilar noche y día, tener el ojo bien abierto. En cualquier momento puede venir el tropiezo”⁴.

Claro que, para que nuestra existencia pueda ser considerada como una guerra, la letargia ha de ser previamente extirpada de la vida del ser humano. Si las veinticuatro horas del día se reparten entre tiempo de vigilia y tiempo de letargia (que no sólo sueño), la consideración de la vida como guerra conduce a purgar o someter muy estrictamente los ratos de letargia. Un tiempo que alberga los sueños, la ensoñación, la música, el arte, los ciudadanos bebés, los infantes, la feminidad, la ancianidad y la especulación abstracta. Para esta sociedad, la vida útil del ciudadano será su tiempo de vigilia. Se alza esplendorosa la vigilia sobre cualquier otra circunstancia del hombre.

Todo lo anterior lleva a la identificación del conocimiento con el poder. Consecuentemente, el conocimiento se convierte en un ingrediente estratégico de naturaleza militar. La ciencia, los saberes más diversos serán sólo aceptables por la república si nos fortalecen militarmente, si nos hacen más poderosos y fuertes en la lucha constante y sin descanso de la vida.

Para llegar a este logro, el pensamiento habrá de ser modificado. Y esto pasará por desmontar los presupuestos retóricos del conocimiento, su entraña y su utilidad política.

DIALÉCTICA Y RETÓRICA

Una de las artimañas más violentas y triunfales en este sentido fue la erosión de la retórica. Si el pensamiento aristotélico partía de la base de la íntima complementariedad de dialéctica y retórica⁵, para los vigilantes esto había de cambiar. La sociedad vigilante no se fía de la contingencia, no puede aceptar la duda en sus acciones. Su técnica consistirá en trabajar sobre los aspectos inherentes de la vida y procurar controlar la contingencia. Es más, el gran ideal omnipotente de la filosofía gótica será sin duda montar una manera de pensar que supere la contingencia. En palabras de Hegel, “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”⁶.

El camino comienza por desprestigiar la retórica. Esta parte del pensar se asimilará con el arte de embaucar (*ars fallendi*) y con el adorno (*ornatus*). De los elementos retóricos, el único interesante

2 ROTTERDAM De, E (1503/1998). *Enquiridion o manual del caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)*. Universidad de Valladolid, Valladolid, p. 16. Agradezco esta cita a Jorge Loza.

3 CALVINO, J (1559/1968). *Institución de la religión cristiana* (1559). Traducción de Cipriano Valera (1597). Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, Países Bajos, libro I, cap. XVII, 10, p. 145.

4 “S’ha de vigilar, vigilar nit i dia, tenir l’ull ben obert. En qualsevol moment pot venir l’empassegada” (Se ha de vigilar noche y día, tener los ojos bien abiertos. En cualquier momento puede venir el tropezón). PLA, J (2011). *Quadern gris*. Barcelona, Destino, p. 634.

5 ARISTÓTELES (1971). *Retórica*. Edición y traducción de Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p. 4.

6 HEGEL, G.W.F (1980/1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, p. 43. [Citado en ARENDT, H (2002). *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, p. 161]. Debo esta cita a mi colaborador Juan Dorado.

para los vigilantes será la *inventio*. Y ésta será transferida a la dialéctica que se erige así, ella sola, en la técnica central y única del pensar vigilante.

Los pasos de este proceso tan sombrío y violento han sido ya seguidos y documentados por los excelentes trabajos de autores de distintas edades como Walter Ong y Laura Adrián, por citar dos extremos en edad⁷. Hoy podemos seguir el rastro de esta mecánica, de toda esta transformación violenta que nos ha llevado a la sociedad que hoy tenemos.

Los pensadores vigilantes o góticos más conspicuos han hecho todos profesión de fe sobre lo que podemos considerar un axioma de la filosofía vigilante: el *principio de identidad* aristotélico. La idea de que no se puede ser A y B al mismo tiempo ni estar en dos sitios a la vez es todo un dogma. Este principio ha sido asumido en el pensamiento occidental como la clave que ha articulado la sociedad vigilante. Y es así prácticamente en todas las ramas del pensar. El dominico Tommaso d'Aquino (1225-1274) lo respeta y usa, pero de igual manera lo hace el calvinista Thomas Hobbes (1588-1679), por citar dos nombres visibles e influyentes. Se podría decir que, a partir de este punto, la vigilancia será el éter de la atmósfera de las sociedades vigilantes, esa *watchfulness* a la que alude Michael Walzer⁸.

La supresión de la contingencia viene a significar la negación del mundo interno y de la fantasía humana porque sobre ellos no hay control del yo. Eso trae consigo entender al individuo de una manera diferente.

EL BUEN JUICIO

La cancelación de la contingencia en el pensamiento hace que se abandone el buen juicio. Cada persona se ve a lo largo de la vida obligada a juzgar acerca de personas y acontecimientos. Eso nos lleva a un escenario en donde se ha de producir un juicio interno con sus diversos elementos y en donde uno mismo tendrá que dar una sentencia. En este sentido, el juicio dialéctico procura no dejar espacio al azar ni al error humano; o, al menos, intenta reducir éste último a su mínima expresión. Pero, claro, no hay que olvidar que, como apunta D. W. Winnicott: "El individuo accede a la realidad externa a través de las fantasías omnipotentes elaboradas en un esfuerzo por alejarse de la realidad interna"⁹.

En un juicio democrático se requieren varios requisitos imprescindibles. Para empezar, es preciso que sea público, con un juez neutral presidiendo la sesión, dos partes litigantes a las que se les concede información sobre el contenido de la acusación y su fundamento y la existencia de testigos que se sientan seguros. Existe también un jurado popular y un alguacil que garantiza el orden. En la sala no habrá armas y todo lo que allí se consiga será mediante el uso de la palabra.

Por último, algo esencial en un juicio democrático ha de ser que las sesiones se lleven a cabo no solo con vigilancia sino también con letargia, es decir a través de días y noches y, por tanto, sin urgencias. No será válido un juicio en donde no se respete esto y, como en casos de guerra, se pueda juzgar y sentenciar en un solo día.

7 WALTER, O (Org) (1958/2004). *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason*. University of Chicago Press (with a new foreword by Adrian Johns), Chicago. ADRIÁN, L (2012). *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense, Madrid, España.

8 WALZER, M (1965). *The Revolution of the Saints*. Nueva York, Atheneum, p. 134.

9 WINNICOTT, DW (1975). *Through Paediatrics To Psycho-Analysis*. London, The Hogarth Press, p. 139.

La pérdida del buen juicio y su sustitución intencionada por sentencias dialógicas suele ser consecuencia, de hecho así lo ha sido en la sociedad vigilante, de la implantación de una visión dialéctica de la vida, en donde lo contingente queda aherrojado en los métodos, las previsiones estadísticas, la aplicación universal de las leyes y las normas del ejecutivo.

Para los vigilantes, la ciencia —usualmente basada en la capacidad visual— se implanta sobre realidad e intenta ir explicando los fenómenos que se dan en nuestras vidas. Así el descubrimiento del mundo interno dio paso inmediatamente, como ocurrió con los territorios descubiertos por Europa, a su conquista. Lo desconocido había de ser un territorio estudiado científicamente mediante la averiguación de las causas de los fenómenos y del funcionamiento de lo hallado.

Un paso importante para afianzar la sociedad vigilante fue el abandono de la idea de lo verosímil. En política se producen dudas sobre cómo han de hacerse las cosas y por qué. En el mundo clásico cuando se acudía a un juicio, los rétores tendían a plantearlo como la transferencia a otras personas de algo que les fuera verosímil. La cuestión era que, si no se podía imponer a los demás un dogma incontestado, a menos que fueran correligionarios o miembros de la misma secta, había que encontrar aquello que pareciera verdad:

El arte sumo ... de conmover los afectos ... se basa ... en que estemos conmovidos nosotros. Porque la reproducción aparente (*imitatio*) del llanto, de ira y de indignación puede ser a veces ridícula, si solamente ponemos acordes palabras y semblante, y no también nuestro interior sentimiento ... en todas estas situaciones que deseamos que sean verosímiles (*veri similia*), seamos en nuestros sentimientos y pasiones personales igualmente similares a quienes los están padeciendo, y brote nuestro discurso de aquél estado de ánimo, que nuestro decir quiere infundir en el juez¹⁰.

Marco Fabio Quintiliano (circa 39, c. 95) se refiere a lo que, siendo para nosotros verdad, ahí sí hay seguridad, intentamos por todos los medios explicárselo a la otra parte de una manera que le resulte aceptable o verosímil.

Por su parte, el legislador que redacta una ley lo hace en la confianza de que lo que diga esa ley sea verdad universal. Al legislador sólo le cabe la esperanza de que, al aplicarse a casos distintos, el juez pueda buscar la manera de adaptarla al caso concreto, pero siempre sin dudar de la certeza de la ley en todos sus términos.

En un juicio libre es preciso que en ningún momento se pueda saber cómo va a resultar la sentencia. Por muchas pruebas que tengamos de nuestra parte, por muy importantes que sean los testimonios a nuestro favor, nunca se podrá estar seguro de que el juicio lo vamos a ganar; salvo que viviéramos en una tiranía. Esa incertidumbre no disminuye la capacidad democrática de nuestra sociedad sino que más bien la confirma.

Un buen juicio es desde luego un ejemplo para la vida de todos. Lo que se dé en él será una pauta aplicable al gobierno de cada uno de nosotros.

El gobierno de nuestras vidas, con su uso cotidiano del buen juicio, es una parte esencial de la política y ello nos lleva a una de las transformaciones más importantes que se están dando en la ciencia del siglo veintiuno.

10 QUINTILIANO, MF (1999). *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia. Edición bilingüe en latín y español, doce libros, cinco volúmenes, trad. de Alfonso Ortega Carmona, vol. 2, pp. 335-337 (libro VI, cap. II, 26-28).

GOBIERNO Y DESGOBIERNO DE CADA UNO

La tradición occidental, y por consiguiente el entramado de la sociedad vigilante, conserva el aristotelismo como proveedor de sus cimientos. El primer elemento de esta arquitectura es el *principio de identidad* que más arriba hemos mencionado.

Pero hay otro igualmente decisivo que es la *privatización del gobierno* de cada individuo. Aristóteles (384-322 a. E. C.), reflejando como un notario lo que es la ciencia de la política, establece que ésta tiene por objeto central el estudio del gobierno. Como diría Moisés Maimónides (1135-1204) en el siglo doce, de quién manda y quién obedece. El macedonio de Estagira afirmaba que tales actividades se daban en ámbitos concéntricos: el propio individuo, la casa familiar, la ciudad y, por último, la relación entre las distintas ciudades (*poleis*).

Uno de los cambios más importantes en la ciencia actual ha sido el descubrimiento del mundo interno. Este ámbito de las personas ya había sido aludido en ocasiones anteriores a través de la literatura y la religión. Pero su aparición como elemento del gobierno de las personas y de los grupos, se lleva a cabo a partir de la obra de Sigmund Freud (1856-1939).

La importancia del descubrimiento de Freud no se debe tanto a que sea una exploración, en este caso médica, sino a que formula una nueva comprensión del hombre. Su hallazgo fue darse cuenta de que, en el mundo interno de una persona, no rige el principio de identidad. Es decir que *in foro interno* se puede estar en dos lugares a la vez y se puede ser dos cosas a la vez. El hecho de que Freud diera importancia al mundo interno en el gobierno y desgobierno de las personas traía consigo *no aceptar la validez del principio de identidad para la ciencia de la política*. Significaba declarar que la versión aristotélica del pensamiento del hombre y de su conducta era inadecuada.

Ahora bien, teniendo en cuenta que este principio de Aristóteles es constitutivo de la tradición científica de Europa, la irrupción de los descubrimientos de Freud significó una verdadera revolución. Así es como Freud emerge en realidad como uno de los más influyentes teóricos del siglo veinte.

En principio cabe la duda de si se puede aceptar la existencia de un mundo interno en el ciudadano sin abandonar el aristotelismo. A favor de que sí, está el que el concepto de foro interno fuera ya usado por los rétores romanos. Además, ¿no se ha tenido en cuenta históricamente la irracionalidad al escribir sobre el ciudadano, el gobierno, las fronteras y la vida trágica? ¿No es el caso de Hobbes quien por un lado hace menciones al foro interno y por otro se adhiere al principio de identidad?¹¹ Está claro que en Hobbes el mundo interno y el principio de identidad coexisten.

Nuestra respuesta a esta cuestión es clara. Cualquier pensador que asuma el principio de identidad es un pensador vigilante. Si lo mantiene, por mucho que alguno de ellos intuya realidades nuevas y se esfuerce por reformular la política, nunca saldrá del laberinto de la vigilancia.

LETARGIA

La aparición en escena de un tiempo humano que no es de vigilia, trae consigo de una u otra manera la irrupción en la teoría política de la realidad de la *letargia*, el tiempo de letargia que cada día aflora como parte de la vida del ciudadano.

Letargia es un término al que no llegó Freud, si bien éste dejó establecidas las bases para que la teoría política pudiera liberarse en esa dirección. Freud empezó por descubrir que amplias zonas

11 HOBBS, Th (1651/1972). *Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. de M. Oakeshott, Collier Books, New York, cap. 3, p. 32.

de la conducta de las personas quedaban fuera del control de la voluntad individual. Es decir que ese elemento llamado conciencia, que él mismo describe con caracteres inequívocamente políticos, no mantiene su control sobre buena parte de nuestras acciones. Por eso comenzó por llamar a ese fragmento de la vida del hombre *Unbewusstsein*, o lo no consciente.

Hay que reconocer que negar la autonomía del yo es ciertamente un gran avance, una afirmación capital y rompedora. Pero, aun así, todo sigue girando en torno a ese ámbito en donde la autoridad de la conciencia está vigente. Para un lector de Freud no resulta extraña la utilización, por parte del maestro, de un término tan genuinamente político como es el de *soberanía de la voluntad*¹², ya que en sus escritos aparecen muchos otros que son empleados como piezas centrales de su pensamiento psicoanalítico: mecanismos de defensa, ataque, culpa (lo que implica juicio previo y sentencia), autoridad, dependencia, independencia, omnipotencia, impotencia, psicosis fronteriza, censura, conquista, invasión extranjera y otros.

Con el tiempo, Freud iría ampliando su idea del no consciente como algo más grande y trascendente. Su comprensión de la vida va cada vez más separándose de la vigilia y completándose con la incorporación de esos tiempos en los que la conciencia vigilante no está al mando.

Es curioso cómo Freud se justifica por aludir a la falta de soberanía del yo de las personas alegando que él sólo se refiere a los neuróticos a los que él trata. Puede que fuera prudente al no afirmarlo para personas normales. Claro que, ante la evolución de su pensamiento, todo parece haber sido una habilidad de buen escritor, ya que más adelante reconocerá que todo el mundo tiene algo de neurótico.

Freud abre el camino a pensar que hay periodos de nuestros días en que *no gobierna la conciencia*. El tiempo en el que no gobierna ese poder ejecutivo ni rige el principio de identidad varía mucho con las edades de la vida.

Freud era médico de profesión. Sin embargo, con frecuencia ofrecía sus descubrimientos de una manera literaria. En realidad los grandes maestros de la teoría política, aquellos que además de su visión de lo político y de la vida nos aportan novedades en su comprensión, han recurrido con frecuencia a la literatura. Y Freud era un gran escritor, con una extraordinaria capacidad de evocación; tenía un talento de primer orden para recrear la vida. Algo que le separa mucho de sus continuadores que, aun con gran talento, se limitaron a escribir como el que aporta informes clínicos o fichas de investigación. De ahí que, para evaluar a Freud correctamente, se haga imprescindible no confundir su valor como teórico político con su trabajo como psicoanalista.

Freud estudia fuerzas a las que no tiene acceso la conciencia y descubre una parte oculta del ser humano que resulta decisiva para la conducta. Eso le hace dudar de que educadores, gobernantes y terapeutas lleguen a saber enmendar nuestros gobiernos. No es extraño que el maestro austriaco considerase a esas tres profesiones como imposibles¹³.

La cuestión quedaba plenamente abierta. Si la ciencia de la política ha de dedicarse al estudio de la política, del gobierno de unos hombres sobre otros, a partir de Freud todo ello requiere una nueva formulación y desde su raíz. Teoría e ingeniería políticas quedan necesariamente transformadas.

12 FREUD, S (1974). "Una dificultad del psicoanálisis", in: *Obras completas*, traducción de Luis López Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, tomo VII, pp. 2.435.

13 FREUD, S (1937/1975). "Análisis terminable e interminable", in: *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, t. IX, p. 3.361.

LA EXALTACIÓN DEL YO

Uno de los asuntos más complejos de la vida pública, una vez que se acepta estudiar el gobierno del individuo, es la definición o cuando menos el reconocimiento del yo de cada persona.

El rétor Quintiliano consideraba que había tres maneras distintas de transferir un trozo de nuestra vida a otra persona. Esas eran la ejecutiva, la legislativa y la del buen juicio¹⁴. Eran las tres formas básicas de comunicación y participación en la vida ciudadana.

Esa actuación en la vida se hacía pensando en una identidad, en un yo que se reconocía a sí mismo, era responsable de sus actos, detentaba unos valores internos y se ocupaba de aquello que se encontraba entre los hombres y afectaba a todos: es decir los intereses (*inter homines esse*).

Para llevar a cabo esa intervención en la vida pública, una persona precisaba de (i) un centro ejecutivo, la memoria y la voluntad de cada uno (ii) un pensamiento en el que varias voces internas dialogaban sobre los asuntos y (iii) una capacidad para juzgar sobre cosas y personas. Funciones sometidas a la inspección de una conciencia personal.

Jacob L. Moreno (1889-1974) comenta con profundidad que el yo ha seguido en occidente una expansión imparable:

La hipótesis de la expansión del yo aparece en la historia del hombre primero en el plano espiritual, en forma de exaltación religiosa; más tarde, en el plano estético (la exaltación de los poetas y de los filósofos); posteriormente, en el plano político, la exaltación de los gobernantes, políticos y generales; es la exaltación del poder que proviene del manejo de los individuos; en el plano científico, la exaltación del poder proviene de la manipulación de ideas; en el plano tecnológico, de la manipulación de los objetos físicos¹⁵.

Moreno se preocupa por la relación entre nuestra identidad y el yo. Esta preocupación resulta muy importante para el gobierno del individuo. Porque, cuando se trata de gobernarse a uno mismo, no queda tan claro quién ha de ser el titular del gobierno individual, o qué parte de uno mismo debe hacerse cargo de mandar.

Si partimos de la idea platónica, y en general republicana, de que, como decían los revolucionarios ingleses del siglo diecisiete, la ciudad es "man writ large" o el hombre escrito in extenso, ello nos conduce a ligar fácilmente el gobierno de una persona con el de toda su ciudad.

¿Quién debe gobernar una ciudad? ¿Su poder ejecutivo? Hoy tal sugerencia no sería aceptable, ya que se vería como apología de la dictadura. Aunque haya un poder ejecutivo de gran importancia, encargado de tomar las decisiones del día a día, el pensamiento democrático da entrada a los ciudadanos mediante los mecanismos institucionales de compensación o representación. Otras versiones de la democracia incluso exigen pasar a una participación más directa de los individuos.

Sin embargo, en el gobierno de cada persona la visión no es tan clara. Nuestra vida queda en principio sometida a un yo inspeccionado por la conciencia, una especie de territorio patrullado por ella.

El problema irrumpió cuando algunos científicos plantearon la insignificancia del ser humano en medio de un cosmos ignoto (Nicolás Copérnico, 1473-1543) y de una naturaleza hostil en la que el

14 QUINTILIANO, MF (1999). *Sobre la formación del orador*. Vol. 3, libro octavo, cap. III, 11, p. 181.

15 MORENO, JL (1977). *El Teatro de la Espontaneidad*. Buenos Aires, Editorial Vancu, p. 36.

hombre era una especie animal más (Charles Darwin, 1809-1882). Como hemos señalado, el punto insufrible de estas evidencias lo dio Freud al desmontar la ficción de *la* soberanía del yo¹⁶.

Si el yo no abarca toda mi identidad, y si además no posee su control, eso nos lleva a preguntarnos: ¿cómo vamos a gobernar nuestras ciudades si ni siquiera sabemos quién gobierna nuestro *self*?

Un avance importante fue cuestionar la independencia de la voluntad. Es curioso cómo se lleva a cabo con el individuo algo parecido a lo que ocurrió con la influencia que los poderes en la sombra, las élites, tienen sobre los gobiernos oficialmente constituidos. Las investigaciones del enfoque de poder (*power approach*) explicaron que los gobiernos electos no eran los que verdaderamente conducían los asuntos de un país¹⁷.

El mando ejercido por el yo sobre nuestra identidad no es tan rotundo como parecía. Al igual que cuando una persona dice “me voy a dormir”, no está claro que pueda asegurar que lo vaya a hacer, muchas actividades del hombre no responden a actos libres sino a influencias que están fuera de la conciencia.

El paso del yo al uno mismo o *self* ha significado una revolución en el tratamiento del gobierno del ciudadano. Si una persona vive su propia vida sometido a adicciones rígidas, a manías insalvables, a represiones muy duras; si se ahoga por su falta de libertad ante fobias que le impiden hasta salir a la calle, ¿podremos decir que esta persona vive democráticamente? ¿Si las personas están atenazadas por miedos, terrores y culpas, podemos decir que disfrutan de una vida libre?

Hoy sabemos que la vida del uno mismo (*self*) va más allá de la condición del yo. La vida democrática de un individuo depende de la relación entre el yo y el *self* de esa persona, el mundo externo y su mundo interno. Todo ello ha abierto mucho el campo de trabajo a los investigadores en ciencia política.

DEMOCRATIZACIÓN DEL SELF

En su último libro Sheldon Wolin llega a la conclusión de que no será posible la democratización de un país sin que antes se democratice el *self*¹⁸ o uno mismo. Por su parte, Moreno ya había hablado de unas ciertas “leyes microscópicas que gobiernan las relaciones humanas”¹⁹, elementos que a veces impiden que el hombre posea libertad en su hogar o en la sociedad producida por él.

Ante esta perspectiva, la educación ha pasado a ser una pieza central de la teoría política. En realidad, los teóricos occidentales siempre han mantenido un interés especial por la educación sobre la que con frecuencia han escrito artículos o incluso libros. Pero lo que hoy ha cambiado es la aparición de todo este mundo de letargia que hay en las veinticuatro horas del día. Es un tiempo en la vida de la persona de cualquier edad en el que la conciencia no controla la situación porque a veces hasta la desconoce o porque tiene de ella un conocimiento distorsionado. Freud llamó a esa parte el no consciente, pero ese ámbito no deja de ser por eso, como los barrios periféricos más pobres o los de minorías extranjeras o marginadas, una parte sustantiva de la ciudad. Si una teoría política reconoce a toda la ciudad, también, en el gobierno del individuo, debería estudiar toda nuestra identidad.

16 FREUD, S (1937/1975). “Una dificultad del psicoanálisis”, in: *Obras Completas*. pp. 2434-6.

17 ROIZ, J (1980). *Introducción a la ciencia política*. Barcelona, Vicens Vives, cap. III, pp. 41-77.

18 SHELTON, W (2008). *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton University Press, Princeton, p. 289).

19 MORENO, JL (1977). *Op. cit.*, p. 40.

Como bien percibió Moreno, en el siglo veinte se produjo una de “las horas más sombrías de la humanidad”²⁰. La ingeniería política moderna había generado un uno mismo que asumía la posición de Dios, un mi mismo-yo-Dios²¹; esto significaba que el hombre:

(...) se había hecho a sí mismo carente de libertad, con el propósito de hacer posible la creación fuera de sí mismo de un universo de miles de millones de seres igualmente carentes de libertad, que dependían de ellos mismos... La idea del yo trasladada del comienzo del tiempo al presente, al yo, a cada “mi mismo”, se transformó en una categoría revolucionaria²².

Moreno concluye que este nuevo uno mismo, sí mismo o *self*: “No podía concebir que nadie hubiera nacido sin ser su propio creador. No podía imaginar que hubiera surgido alguna vez un futuro del mundo sin haber sido su creador. No podía imaginar que pudiera surgir un futuro del mundo sin ser personalmente responsable de su producción”²³.

Moreno está apuntando al asunto humano de la omnipotencia. Ya Freud veía en este problema gran parte de la configuración psíquica del ser humano. El desvalimiento como experiencia básica tiene como contrapartida la omnipotencia, una compensación de carácter alucinatorio en la que sobrevivimos convencidos de que nuestros deseos son automáticos y pueden mover a las personas y las cosas a nuestro entero, y mágico, capricho.

El problema es que la omnipotencia se vuelve estéril y lesiva para la vida humana. A su vez, es un patrón de conducta que no caduca en la mente y ha de convivir con otras pautas que lo equilibren. Con buena intuición, Moreno concluye que la era científica que a él le estaba tocando vivir —del primer cuarto del siglo veinte— había producido grandes paradojas. Iniciativas humanas que a él le sumergían en la perplejidad como “(el) haber producido robots que a su vez incrementaron rápidamente la dependencia y la superfluidad del hombre”²⁴.

LA VIDA DICTADA

La aparición en escena en el siglo veinte de la omnipotencia de las personas ha traído consecuencias muy molestas. La inflación de ese yo que llega a equipararse en el lenguaje corriente y público con el uno mismo, nos ha situado en un escenario de vigilancia perpetua.

La expansión del yo de cada uno de nosotros ha sido posible gracias al levantamiento de muchos límites. Y esto se ha vivido como bienestar. Levantar los frenos al abastecimiento de alimentos, a la provisión de cuidados sanitarios para la población, atender las necesidades culturales y económicas de las ciudades y sus habitantes han sido considerados, con razón, grandes adelantos hacia la libertad. Sin el cuidado del cuerpo, no tiene sentido ocuparse del alma²⁵.

Pero no todo es tan sencillo cuando se habla del mundo interno. El progreso se ha hecho con la conciencia despierta de un yo con ilusiones grandiosas.

20 *Ibidem*.

21 *Ibid.*, p. 41.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 ROIZ, J (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense, pp. 85-86.

Si conectamos los cambios en el gobierno del individuo con el régimen de nuestras ciudades, nos encontramos con una apoteosis de la vida dictada por un ejecutivo que nunca duerme, entregado a la observación y al control, al análisis de opciones y al cálculo de utilidades marginales, a la acción inmediata como modelo de eficiencia y prosperidad. Todos son rasgos de lo que en Europa, y desde el mundo latino, se ha considerado como dictadura.

El gusto por la vida dictada es algo que hoy en teoría no se suele mostrar en el pensamiento público, porque Europa ha vivido experiencias muy traumáticas con su implantación. La dictadura nazi, las de algunos países en vías de desarrollo o las del comunismo han sido determinantes. La dictadura está desacreditada en el primer mundo como modelo de gobierno de un Estado. Pero no debemos dejarnos engañar por eso.

Las clases medias de los países democráticos se educan, y así se lo pasan a sus hijos, como partidarios del libre mercado. El mercado se valora como una forma espontánea —a veces se habla del mercado como mecanismo natural, casi un bien ecológico a conservar— y así se cultiva una verdadera devoción por la libre competencia y la concurrencia abierta. La grandeza moral del mercado, para esta visión democrática, consiste en que es un espacio donde las transacciones se hacen sin miedo y donde el acceso está abierto. En el mercado todo el mundo tiene acceso a ver los productos y cualquiera, aunque no lleve dinero encima, puede preguntar cuanto cuesta. A veces ni lo necesitan hacer, porque los precios se muestran al visitante sin tener que buscarlos. Las tiendas no tienen puertas, la afluencia del público en general es un bien y la movilidad y el volumen de transacciones se asimilan a vitalidad mercantil.

Curiosamente, en esos mismos países, tan piadosos con estas cualidades que llegan incluso a protegerlas en su constitución, resulta que muchos ciudadanos regalan a sus hijos juegos, como uno que se llama *Monopolio*, en donde los niños aprenden a luchar contra sus compañeros por llegar a ser monopolistas. El juego entroniza a quienes sean capaces de destruir el mercado y proclamarse monopolios absolutos. El fin de la partida llega con la implantación de una dictadura sobre los demás. Un juego que comienza con el reparto equitativo de dineros y la apertura del juguete al azar de los dados, acabará en las manos del más astuto. Todos harán lo imposible por destruir esa “anomalía” igualitaria del mercado inicial para acabar implantando la tranquilidad de un monopolio terminal.

Contrastes como éste hay muchos en la sociedad vigilante. Recordemos, si no, la afición de los maestros a los dictados. Resulta que los ciudadanos valoran la democracia tal y como lo proclama la ingeniería constitucional y lo anuncian los padres fundadores; sin embargo, en sus vidas individuales, que es en donde todas esas ideas podrían florecer con más garantía, tales creencias democráticas distan mucho de aplicarse.

En un plano más amplio resulta ya habitual comprobar con disgusto que la mayoría de las personas, sin distinción de géneros ni clases sociales en este punto, se rigen en sus vidas por patrones muy autoritarios, prácticamente por modelos proclives a lo que hemos llamado la vida dictada.

Personas cultas y con sensibilidad política, incluso profesores de democracia, no tienen mayor problema en someter sus vidas personales a pautas dictatoriales. El yo y su conciencia buscadora, *ranger* incansable de los territorios del yo, detectan cualquier tendencia a transgredir el orden y aplican inmediatamente en su mundo interno la brutalidad de los tiranos. Creo que en este punto descansa una de las fallas del pensamiento contemporáneo, una de las grietas más dañinas para la seguridad democrática de nuestros países.

EL MUNDO INTERNO Y SU CONOCIMIENTO PÚBLICO

Una vez que se admite que hay una parte “a oscuras” de nuestra vida que queda fuera de la conciencia, la cuestión pasa a ser cómo conocer bien esa porción de nuestra vida inteligente. Hay tres vías importantes:

(i) La manera más notable de intentar acceder a ella puede atribuirse a Freud y su psicoanálisis. Este psiquiatra y pensador ideó que la manera de llegar a ese mundo era el material aportado por los sueños y la libre asociación de ideas. El asunto era esquivar la represión de la conciencia. Freud comprendió que iba a ser arduo y toda su vida anduvo ingeniando maneras de conocer esos contenidos tan importantes.

(ii) Otra forma es la del psicodrama de Moreno. Se trata aquí de ver la vida como una realidad parecida al teatro. Todos sabemos que son frecuentes las metáforas que hablan del drama de la vida o del teatro del mundo. Y sin duda nos encontramos a diario en situaciones en las que hemos de actuar y vivir como en un escenario. Para Moreno, el psicoanálisis tiene grandes limitaciones. La primera es que se estudia al individuo en la clínica y en la situación artificial del diálogo periódico de un paciente con su analista. Se conoce el mundo con palabras y en una situación individual.

Los psicodramatistas entienden que el hombre vive las situaciones como intérprete. Y lo hace metido en papeles o roles que tiene que desempeñar en interacción con los demás.

(iii) Una tercera manera de acceder al mundo interno es la interpretación de la huella que lo no consciente deja en el cuerpo o soma de las personas. Un desequilibrio en el mundo interno siempre alcanzará el cuerpo, al soporte material de nuestra vida, y de una u otra manera se reflejara en él mediante enfermedades, deformidades o rasgos peculiares. El cuerpo registra los impulsos que proceden de esa parte de nuestra vida a la que no podemos acceder con la conciencia.

En cualquier caso ya es un progreso reconocer que hay partes del gobierno de nuestras personas de las que no se sabe bien a quién atribuir su despacho e instauración.

La afirmación de Freud de que la conciencia no gobierna su propia casa, y de que por tanto no tiene soberanía sobre el *self*, introduce la desconfianza sobre el yo como responsable del gobierno individual. Guiada por los nuevos métodos de su terapia psicoanalítica, para Freud y sus seguidores la ciencia iría iluminando ese mundo recóndito como si fuera la sala oculta del Templo de Jerusalén.

Freud pretendía colocar el *Ich* consciente del ciudadano allí donde latía y rugía el *Es* o *id*. Intentaba así ser de este modo un *conquistador*²⁶ de esa parte de nuestra identidad que se movía fuera del gobierno de nuestra conciencia.

Claro que tal cosa hubiera resultado simplemente enloquecedora. Afortunadamente aquello resultó imposible, ya que el *ello* o *id* no era, como no lo es la vida, un bolsón o recámara sellada.

Freud comenzó su obra de investigación como un técnico de la medicina psiquiátrica o neurológica equipado con las armas de la ciencia. Es evidente que se sentía un soldado, o algo parecido, del ejército científico; una tropa que, en el campo médico, luchaba contra el dolor producido por la enfermedad mental.

La novedad en Freud fue descubrir que el individuo era gobernado por fuerzas que no se conocían hasta entonces. Y esto puso en entredicho el estudio del gobierno de las personas que se había venido haciendo por parte de los moralistas, tanto eclesiásticos como laicos. Porque una perso-

26 Freud se refería a sí mismo precisamente con esta palabra en español.

na incapaz de gobernarse se acerca mucho a un loco, tal y como se pensaba a principios del siglo veinte.

Lo que Freud venía a plantear era la necesidad de un nuevo estudio del gobierno de la vida de cada uno. Y, para ello, no confiaba en los trabajos llevados a cabo por las religiones o el derecho.

La crítica radical de Freud hacia la soberanía de los individuos, es decir a su poder para poder gobernarse a sí mismos, colocaba a cualquiera bajo la sospecha de ser uno de esos personajes que no pueden responder de sí mismos.

Freud había negado la soberanía del yo a los neuróticos, con lo que es fácil imaginar cómo quien más y quien menos intentaría en todo momento demostrar que no era un neurótico. Porque si el neurótico era un irresponsable de sus actos, eso le aproximaba a los locos, a los que se les negaba la capacidad para ejercer sus derechos civiles. Los neuróticos podrían de este modo llegar a ser personas intervenidas, por usar un término de vigencia financiera, por la sociedad a través de instituciones o correccionales. No es extraño que se propagara el terror a ser diagnosticado como neurótico. Como señala Moreno “el miedo al psicoanálisis había creado una psicosis entre los jóvenes. El miedo a la neurosis era la característica del día”²⁷.

INHERENCIA Y CONTINGENCIA

Si la vida política de Atenas estaba compuesta de inherencia y contingencia, el modo de afrontarla y de comprenderla incluía dos componentes distintos: (i) dialéctica y (ii) retórica. En cierta manera esto se asemeja a la comprensión musical del ámbito sonoro. Por una parte la melodía transcurre sobre los compases de la partitura y a través del tiempo de ejecución; por otra, la armonía atiende a la conjugación de varias voces y elementos sonoros en un mismo instante.

Una de las huellas negativas de la sociedad vigilante es la anulación de la retórica: primero se la sometió a un proceso de deterioro, depreciación y ataque, para luego proceder a su desmantelamiento en favor de la dialéctica. De las tres partes básicas de la retórica: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*²⁸, se respetó únicamente la primera, que paso a ser confiscada por la dialéctica:

Si tú pudieras volver a la vida, Marco Tulio (Cicerón), y leer ese capítulo de oro del segundo libro del *De Inventione* de (Rudolph) Agrícola, donde se muestra que la invención ya no pertenece más a los retóricos, sino que debe ser sorbida de las brillantes, ricas corrientes de los dialécticos, sin duda hallarías reposo y le darías gracias maravillosas a Rudolph, quien tan limpiamente desenredó un nudo tan enrevesado y difícil²⁹.

La contingencia queda sujeta a controles muy férreos para evitar sorpresas y la dialéctica se erige como el arma apropiada para captar la realidad y exponerla.

27 MORENO, JL (1946-1969/1993). *Psicodrama*. Buenos Aires, Ediciones Hormé, 6ª edición, p. 27.

28 El sabio catalán Bernat METGE (1340/46-1413) las llamaba “imaginativa, memorativa e cogitativa”. METGE, B (1399/2004). *Lo somni*. Barcelona, Proa.

29 “If you could come back to life, Marcus Tullius, and read that golden chapter in the second book of Agricola’s *De Inventione*, where he shows that invention in no way belongs to the rhetoricians, but must be sipped from the rich, sparkling streams of the dialecticians, not doubt you would find repose in so Sharp and splendid an argument, and give wondrous thanks to Rudolph, who has so neatly unraveled so difficult and tangled a knot”. HARVEY, G (1557/2001). *Rhetor, or a Two-Day Speech on Nature, Art, & Practice in the study of Rhetoric*, (Henry Bynnenman, London, 1557), trans. by Mark Reynolds, p. 59. Disponible en: <http://comp.uark.edu/~mreynold/rhetengn.html> (30-6-12). Debo esta cita a mi colaboradora Laura Adrián.

El teatro del siglo veinte acusa esta deficiencia quizá porque es un medio artístico que se mueve en un escenario concreto y bajo condiciones temporales, como el tiempo de ensayos disponibles, la duración de la obra, las alusiones del texto y la vida de la propia audiencia que acude a la representación. Quizá por ello el director Peter Brook insista tanto en que "el vehículo y el mensaje no pueden separarse"³⁰.

La expulsión de la contingencia en la sociedad vigilante es un recurso dirigido a lograr estabilidad en la vida, dado que se concibe ésta como una lucha incesante. El control, la rigidez de un pensamiento determinado por la lógica, intenta lograr estabilidad en medio de un caos insoportable.

La ansiedad que se produce en una sociedad "deprimidamente activa"³¹, que vive la existencia como una guerra en el pleno sentido de la palabra, hace que constantemente se busque la armonía y la coherencia en el transcurso de los acontecimientos. Se necesitan pautas, métodos estables que nos den al menos una sensación de fiabilidad en nuestras vidas. No se puede existir pensando en que la vida es un caos en donde nadie puede prever lo que va a ocurrir en el momento siguiente al que estamos. Sin fijeza en las dimensiones del espacio, con un tiempo fragmentado por la ciencia infinitesimal y sin garantía de sujeción lógica, la cabeza del hombre se desintegraría. Por eso el pensamiento, incluidas aquí las artes, busca no enloquecer con la día-bolización de la mente. Nuevamente en palabras de Brook: "un mundo caótico y cambiante debe elegir entre unos teatros que le ofrezcan un "sí" espurio o una provocación tan fuerte que disperse sus audiencias en fragmentos de unos vívidos 'noes'"³².

Los pensadores y artistas vigilantes consideran que la didáctica de los ciudadanos debe hacerse con disputa pública. Ello incluye (i) expolar nuestros conflictos *in foro externo* y (ii) promover la confrontación dirigida a desmontar los elementos letárgicos. La educación de este tipo insiste en el análisis, la pelea y el reconocimiento del vencedor-sabedor como pasos previos a un despertar, a la catarsis final. Brook así lo ve para el teatro: "El drama era exposición, confrontación, contradicción que llevaba al análisis, al compromiso, al reconocimiento y, finalmente, al despertar del entendimiento"³³.

EL MIEDO A QUEDARSE SOLO

Los planteamientos de la sociedad vigilante conducen así a unos enredos y laberintos de los que es muy difícil salir.

Por ejemplo tenemos profesores de ciencia política que explican lo que es la libertad con detalle. Lo saben porque lo han estudiado y hasta explicado, pero *ellos no lo incluyen en el gobierno de sus vidas* y optan por el falso *self* tiránico³⁴ que les reduce a estancias colmadas de represión y re-

30 "the vehicle and the message cannot be separated", BROOK, P (1968/2008). *The Empty Space*. London, Penguin Modern Classics, p. 20.

31 *Ibid.*, "depressingly active", p. 45.

32 *Ibid.*, p. 44.

33 BROOK, P (2012). *El espacio vacío*. Barcelona, Península, p. 52. "Drama was exposure, it was confrontation, it was contradiction and it led to analysis, involvement, recognition and, eventually, to an awakening of understanding" BROOK, P (1968/2008). *Op. cit.*, p. 40. Brook se está refiriendo al teatro isabelino "cuyo ejemplo cuelga constantemente sobre nuestras cabezas", ("we have this example constantly hanging over our heads").

34 Un falso *self* que "no puede lograr la independencia de la madurez, excepto quizá una pseudo-madurez en un entorno psicótico", WINNICOTT, DW (1952). "Psychoses and Child Care", in: WINNICOTT, DW (1952/1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Londres, The Hogarth Press, p. 225.

nuncia a la vida. Así resulta en ellos con frecuencia que “una idea, una actitud o una forma puede pasar de lo vivaz a lo moribundo”³⁵.

Esta disociación, y más en una era de la ciencia, entre lo que uno cree haber entendido y lo que uno ejecuta, es una grieta muy dolorosa para el gobierno de las personas. Son obviamente renuncias debidas a terrores persecutorios, por miedo a agentes dañinos y a la horrible soledad insoportable. Melanie Klein (1982-1960) ha apuntado a la raíz paranoica de ese miedo a la soledad que tanto temen los sometidos, personas que renuncian a gobernar sus vidas con esa libertad profunda que tanto alaban en sus clases y recomiendan a sus alumnos. Algunos son profesores mayéuticos que se consideran a sí mismos como aquellas parteras o matronas griegas que se elegían entre mujeres que ya no podían tener hijos. Mujeres que, habiendo sido madres, se encontraban ya en edad infértil. Ya no vivían la libertad fecunda³⁶.

Es curioso que la sensación extrema de soledad sea un sentimiento que se tiene en todo momento, incluso cuando se está rodeado de amigos. Dicha perpetuidad es coherente con una concepción bélica de las veinticuatro horas diarias de la vida.

Melanie Klein considera que esta soledad “proviene de ansiedades paranoides y depresivas”. Como reconocerá finalmente la propia autora: “esta inseguridad paranoide (es) una de las causas de la soledad”³⁷. Klein detecta estos miedos ya en el bebé y los considera “ansiedades psicóticas”³⁸. Son miedos casi de especie pues existen “en todo individuo”, lo que refuerza la visión vigilante de la vida. Si estas ansiedades “son excesivamente intensas... (el individuo) puede caer enfermo”³⁹.

Para Klein, el gobierno del yo comienza desde el principio: “el yo existe y actúa desde el momento del nacimiento”⁴⁰. Su explicación es que se organiza rudimentariamente un gobierno a partir del *principium segregationis* o, como ella lo llama, el principio de disociación, esa “apremiante necesidad de disociar”⁴¹. Esto saca a esta autora de la tradición freudiana y la hace converger con el mundo vigilante. Algo que va contra otras inclinaciones de su obra más protectoras de los componentes letárgicos de la vida. En particular el concepto de *reverie*⁴² que uno de sus discípulos y psicoanalizados, W. R. Bion (1897-1979), formularía más tarde.

Si los maestros de la libertad renuncian a vivir en esa condición y se someten a los miedos tiránicos de la dictadura, resulta difícil ser optimistas no sólo sobre el avance de la democracia sino incluso sobre su perduración.

Porque si el yo de ese maestro o maestra —o si se prefiere el gobierno que rige su vida día a día—, está en manos tiránicas, ¿cómo va a poder mantener sus ideales democráticos a la hora de explicárselo a sus alumnos? Probablemente volviendo a esa vida disociada que los calvinistas intro-

35 BROOK, P ((1968/2008). *Op. cit.*, p. 13.

36 RINELLA, MA (2010). *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Plymouth, United Kingdom, Lexington Books, p. 233.

37 KLEIN, M (1968). “Sobre el sentimiento de soledad”, in: KLEIN, M (1988). “Envidia y gratitud” (en el original, “Enjoy and Gratitude”). *Obras Completas*, volumen III, Paidós, p. 306.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 BION, WR (1962/1980). *Aprendiendo de la experiencia*. Barcelona, Paidós, pp. 59-60.

dujeron radicalmente en la democracia liberal y que, mediante una *hipocresía saludable*, permite mantener un espacio público libre, aunque sea fundamentado en vidas tenebrosas.

Claro que todo esto se podía mantener oculto cuando se afirmaba que el gobierno de cada uno era un asunto privado y se entregaba a la moral y a la psicología. Ahora la teoría política lo recupera al fin y se levanta la prohibición de poderlo estudiar desde su perspectiva. En esta nueva situación, tales maestros son ante nosotros verdaderos partidarios de la dictadura tiránica como método de gobierno y así se mostrará en cualquier momento en que el equilibrio en sus vidas se rompa.

Pocos rasgos de la docencia política pueden ser más internacionales que los anteriormente descritos. Sin embargo esto oculta una realidad más espesa y menos brillante.

Dudo que el estudio de la corrupción se pueda hoy hacer sin estas consideraciones.

MAESTROS DE LIBERTAD, MAESTROS DE DEMOCRACIA

Hoy tenemos a muchos investigadores y profesores de ciencia política que se explayan en dar lección sobre las virtudes de la democracia. Esos profesores explican lo que es la libertad democrática con detalle. Y en muchos casos hablan de una democracia radical, genuina, sin cortapisas ni mistificaciones. La justifican, exhortan a elegirla como patrimonio de vida y aportan ejemplos de personajes que nos mostraron el camino con sus acciones.

Como sus alumnos universitarios se hallan en plena crisis adolescente o post-adolescente, la exageración en su defensa es casi siempre un timbre de gloria para el docente. Y si el profesor se manifiesta además un tanto antisistema, puede que el viento le empuje a la consagración como santo o sabio.

Efectivamente, muchos de estos adalides de las libertades son precisamente personas que en el gobierno de sus vidas están sometidos a despotismos casi tiránicos. Y así lo han aceptado en puntos tan importantes de sus vidas como la elección de carrera, de maestros, la orientación de sus gustos, su afiliación institucional y en la elección y entrega a sus amores.

Es obvio que muchos de estos grandes defensores de la democracia no se lo aplican a sus vidas, ya que en ellas se someten a lo establecido, a las leyes de hierro, ¡estas sí que realmente lo son!, de sus familias, sus ciudades y sus grupos de identificación. Por mucho que les duela renunciar a ejercer ciertas libertades que sienten en su alma, la mayoría rechazarán la libertad que les quiere arrastrar a un destino veraz. Ellos se introducirán dócilmente en la corriente de lo que sus mentores, amigos y conciudadanos les reclaman intransigentemente. Si el sujeto es suficientemente movido, ingenioso o con recursos, podrá recurrir a una doble vida, a una vida en el secreto de su alma, o simplemente a la amnesia inocente. Basta con detenerse a mirar a muchos de estos sujetos para ver como su sometimiento a una u otra tiranía se camufla como inmolación, sacrificio, amor sublimado, independencia o voluntad de cumplir con las obligaciones contraídas.

En muchos casos estos camuflajes se entrecruzan con amarguras, mutilaciones, congelaciones agresivas y melancolía. Con ello emerge el dolor perenne y masivo que genera ansiedad y, finalmente, depresión ante una vida fútil y sin sentido. Cuanto más rígidas se quieran mantener estas decretales, más violentos serán los conflictos en el gobierno de las personas. Así las vidas se llenan de violencia, sofocamiento y persecución. El campo afectivo, que en las familias y los círculos de amigos son especialmente intensos, se tornan muy ásperos y la vida se hace muy difícil.

En medio de este planteamiento, las medicinas o drogas para borrar los registros de la memoria inaceptable, o para debilitar los asaltos de los impulsos no deseados, llegan a ser muy fuertes y desde edades tempranas. Por ejemplo, si ante la inestabilidad de un gobierno individual, el personaje no quiere dormirse para evitar que se afloje su conciencia y se produzca el asalto de elementos in-

deseables, se utilizarán trucos que nos mantengan vigilantes: “Me vénc fort gran desig de dormir, e llevant-me en peus passegé un poc per la dita cambra”⁴³.

Y si no, drogas o medicamentos bien para fortalecer la vigilia o bien para sustituir la letargia humana por la anestesia, la narcolepsia o el sueño producido por sustancias que nos re-gobiernen a nuestro antojo.

Si todo esto fallase, o incluso en paralelo con ello, puede que surjan los síntomas del desequilibrio mental.

Las técnicas culturales y los refuerzos ideológicos o morales, ¡y que diremos de los eclesiásticos!, intentarán ayudar también aquí. Y se celebrará con música militar el retorno de esos individuos que se desviaron por un tiempo de su carril. Querían salir al encuentro de la veracidad, plantaban cara a los códigos vigentes: “The soldier’s music and the rite of war speak loudly for him”⁴⁴.

Ellos apostaban por respetar y cuidar su mundo interno. Añadamos que los castigos en este terreno de decretos rígidos son muy severos.

CIUDADES DEL YO

En la sociedad vigilante muchos intentos de liberación suelen acabar con un fortalecimiento de la dictadura, del poder ejecutivo en el gobierno del individuo. Primero, de la voluntad, a la que se acude y fortifica para defenderse contra los asaltos de los arrastres sentimentales, las pasiones y las fantasías irrefrenables. En segundo lugar, de una memoria exigente y dura que ficha y registra para defenderse de cualquier espía sospechoso que se mantenga al acecho. Y, como puede haber espías por todas partes de nuestra insincera vida, la sensación de persecución será constante.

Las instituciones y tendencias en donde confluyen las fuerzas morales, psicológicas y religiosas muestran la fortaleza de la represión. Es el caso de la familia, el machismo, el clasismo, la homofobia, el racismo o, en general, los prejuicios drásticos. Para empezar, casi todas ellas se rigen por el principio de jefatura y su actuación puede ser muy brutal y sus efectos visibles.

No es difícil imaginarse la cantidad de víctimas que todas estas prácticas tan antidemocráticas, y de paso tan violentas, producen en la ciudadanía. Piénsese en el suicidio y en el millón de personas al año que se quitan la vida en el mundo con la “devastación emocional” que ello genera⁴⁵.

En contra de lo que se quiere creer, la cultura en general se posicionará para colaborar en esta cruzada a favor de la salud mental y para no volvernos locos. La mayoría de lo que se valora como arte, ciencia y moral serán, como ingeniosamente lo llamó Moreno, *conserva cultural*⁴⁶.

Afortunadamente también existen espíritus creadores que no aceptan esta invitación a la complicidad con el tirano. Pero, cuidado. En el campo intelectual la salida del laberinto no la conseguirán los provocadores que, a la larga, no hacen sino reforzar los mecanismos de represión y resistencia. Su rebelión es una *performance* o actuación que no produce cambios trascendentes ni duraderos. No hay que esperar mucho de esos espectáculos de masas ni de gestos llamativos que, como

43 “Me asaltó un gran deseo de dormir, me puse de pies y paseé un poco por la dicha habitación”, in: METGE, B (1399/2004). *Op. cit.*, p. 66.

44 “Tocad fuerte para él la música del soldado con el ritual de guerra”. Palabras de Fortinbras, príncipe de Noruega, al recoger el cuerpo sin vida de Hamlet. William Shakespeare, *Hamlet*, Act V, Sc. II, 405, p. 418.

45 PÉREZ JIMÉNEZ, JC (2011). *La mirada del suicida*, Madrid, Plaza y Valdés, p. 11.

46 MORENO, JL (1946-1969/1993). *Op. cit.*, pp. 157-8.

los demagogos, incluso pueden convertirse en canteras de tiranos: "La mayoría de los tiranos han salido simplemente de demagogos que se han ganado la confianza por sus ataques a los principales"⁴⁷.

Se puede esperar algo más de pensadores profundos y llenos de coraje cívico que apuesten, a través de la belleza, la ciencia y el buen oficio, por la libertad democrática y la sinceridad. Baste citar a Moisés Maimónides, Miguel de Cervantes, William Shakespeare, Johann Sebastián Bach, Francisco de Goya, Sigmund Freud, Alexander Fleming, Franz Kafka o Hannah Arendt.

Los maestros de libertades están muchos llenos de prácticas tiránicas. Su visión del gobierno de la vida, de su vida, canta en el valle sobre su desgracia y su hundimiento en la ansiedad y el miedo persecutorio; puede que anuncie su abandono íntimo a la depresión y a su compensación maniaca.

El clima que genera toda esta gesta constante en la cultura vigilante se apoya en último término no en el miedo a la muerte, sino en el miedo a la muerte psíquica, el *miedo a la locura*. A la desintegración esquizoide en mil fragmentos y a la disolución irreversible de la identidad. Ambas amenazas son productoras de terrores con los que, como armas implacables, padres, educadores, amigos de la *penya* en la que nos socializamos, compañeros de ideas, autoridades morales de la sociedad y, sobre todo, el monstruo sin cabeza del qué dirán, nos imponen la conducta esperada. El principio de jefatura nos avisa, tan solo con un gesto, del riesgo que corremos. En resumen, el miedo a que todos nos den la espalda.

Maestros de democracia, maestros de libertades que en su foro interno viven espantados ante el riesgo de enloquecer si desobedecen. Ellos se sienten angustiados por su constante deterioro en el caldo de cultivo de la tiranía con la que, a pesar de ser demócratas, ya han comulgado.

47 ARISTÓTELES (2004). *Política*. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Tecnos, p. 331.



Artículos

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. N° 60 (ENERO-MARZO, 2013) PP. 31 - 39
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Alteridade e Subjetividade em E. Levinas

Alterity and Subjectivity in E. Levinas

Antonio SIDEKUM

Nova Harmonia, São Leopoldo, Brasil.

RESUMEN

El presente artículo trata sobre la alteridad ética a partir del pensamiento de E. Levinas. Se toma en consideración que el reconocimiento de la alteridad absoluta del otro ser humano es un presupuesto fundamental para un proyecto educativo que se funde en una cultura de paz.

Palabras clave: Levinas, fenomenología, pos-modernidad, alteridad.

ABSTRACT

This essay deals with ethical alterity based on the thought of E. Levinas. It takes into consideration that recognizing the absolute alterity of the other human being is a fundamental presupposition for an educational project founded on a culture of peace.

Keywords: Levinas, phenomenology, post-modernity, alterity.

INTRODUÇÃO

A pós-modernidade, certamente, ainda não conseguiu encarar suficientemente a problemática central de sua filosofia: a recuperação da verdadeira autonomia do sujeito humano¹. O que durante a Modernidade chegou ao fórum de uma subjetividade absoluta, é um ideário que vai desde o *cogito* de Descartes a Kant na perspectiva de uma egolatria a partir do sujeito apodítico, recebendo uma releitura pelas *Meditações cartesianas* segundo a fenomenologia de Husserl. Mas a crítica fundamental é feita por Emmanuel Levinas ao analisar o projeto da filosofia moderna ao tratar do sujeito ético ao sujeito da responsabilidade política. Pois, todo o projeto de filosofia de Levinas instaura um novo humanismo dentro da perspectiva da afirmação da subjetividade. O eu somente poderá ser afirmado por um princípio anterior à consciência da existência. O ponto arqueológico é uma infinita interpelação ética da alteridade do outro. A ética da alteridade parte da consciência de uma responsabilidade infinita para com a alteridade do outro. Uma ética que tem sua exigência no reconhecimento da alteridade do outro. Levinas é um pensador que vai além das perspectivas da subjetividade, do psiquismo e da egologia da Modernidade. O presente ensaio concentra-se na temática da Alteridade e Subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas, isso a partir das suas principais obras são *Totalidade e Infinito* e *Outro modo de ser, ou além da essência*.

Em Levinas deparamo-nos com a dimensão da interpelação ética que se manifesta pela epifania do rosto do outro, cujo olhar coloca em total questionamento a minha subjetividade com o clamor: “Tu não matarás”. Levinas usa a alteridade infinita e absoluta do outro. Com isso Levinas avança além do pensamento dialógico de Martin Buber², em sua dialogicidade da relação recíproca do eu-tu, para ir ao encontro da misteriosa relação de justiça.

A SUBJETIVIDADE

Seguindo os passos da construção feita por Kant o conceito de sujeito proporciona uma unidade das faculdades cognoscitivas, a qual se considera por sua parte como a base fundamental para a reconstrução racional da validade científica, e a liberdade é o necessário na concepção da subjetividade. “Kant define o sujeito como liberdade que, por sua vez, funda a autonomia do sujeito. Para Levinas, liberdade e autonomia não são mais que secundárias e só aparecem no nível da fenomenalidade posteriormente”³. Pois segundo Levinas, a subjetividade estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu e da experiência e da ipseidade ou do em-si e do para-si. Deve-se levar em conta a introdução de uma. Passividade anterior a toda receptividade. A subjetividade é transcendente. Para Levinas é o Bem antes de ser. São estas as principais teses do Cap. IV. *A Substitution, Autrement qu’être*. A condição da subjetividade humana é possibilitada através da relação do eu com o outro, na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer *arché*, ou seja, a subjetividade existe já anteriormente à *arché*, ela é an-árquica. Mesmo antes da minha existência, já na subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro. Pois Levinas busca, por um lado, a intemporalidade e a temporalidade das circunstâncias privilegiadas do vivido em que se constitui a temporalidade, segundo Franz Rosenzweig. Levinas vai ao encontro como Ro-

1 Cfr. FABRI, M (2011). “Husserl, Levinas e a crise do projeto transcendental da modernidade”, in: CREMONEZI, AR & BAPTISTELLA, R (Orgs.) (2011). *Sociedade Pós-moderna: Luzes e sombras*. Nova Petrópolis, Nova Harmonia, pp.15-31.

2 Ver em BUBER, M (1979). *Ich und Du*. Heidelberg, Lambert Schneider.

3 CARRARA, OV (2010). *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente*. Aparecida, Ideias & Letras, p. 76.

senzweig pensa o passado a partir da consciência religiosa da criação; o presente, a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando assim essas referências paradigmáticas bíblicas do pensamento a um nível da própria temporalidade da subjetividade.

Levinas expressa o mistério e o enigma da subjetividade a partir da idéia da relação infinita inter-humana e com o infinito. A subjetividade expressa-se através da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação com o outro, que se manifesta através de seu rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de justiça: "Tu não matarás". A subjetividade acontece na existência humana através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro.

O outro revela-se na epifania de seu rosto: Na interpelação ética. A apresentação do rosto - a expressão não desvela - um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me, pelo contrário, acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós. O que se dá, o que se toma, reduz-se ao fenômeno, descoberto e oferecido à captação, arrastando uma existência que se suspende na posse. Em contrapartida, a apresentação do rosto põe-me em relação como ser. O existir do ser - irredutível à fenomenalidade, compreendida como realidade sem realidade - efetua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta. Essa resposta difere da "reação" que o dado suscita, porque não pode ficar "entre nós", como quando das disposições que eu tomo em relação a uma coisa. Tudo o que se passa aqui "entre nós" diz respeito a toda gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma claudesinidade⁴.

ÉTICA COMO EXPERIÊNCIA DE TRASCENDÊNCIA

A vocação do ser humano, segundo Levinas, é para a transcendência. Em sua relação com Deus, o ser humano ultrapassa sua dimensão do ser. O ser humano é chamado para o bem e para o infinito através da alteridade absoluta. Assim, o ser humano é chamado para o ser e para a ação vital, convocado na sua existência para a responsabilidade infinita para com o outro. Inclusive o ser humano torna-se refém do outro e pode sacrificar o ser. Seu chamamento humano lhe possibilita ir muito além da experiência de seu ser, pois o ser humano é justamente um ser de relação infinita com o outro. A subjetividade sempre é pensada em relação infinita com o outro, assim como a relação absoluta com Deus, como uma experiência ética da transcendência. Levinas descreve a subjetividade não nas categorias da filosofia transcendental, mas através de sua concretude e vulnerabilidade no fenômeno da sensibilidade e da corporeidade. Descreve a subjetividade a partir da fenomenologia da finitude, que se relaciona mais com a fenomenologia de Husserl, no caso mais da intuição do que da dedução. Ela conduz-nos para o fundamento último através do caminho da redução fenomenológica e compreende, assim, a verdade não como uma dedução lógica, mas como a experiência vivenciada da alteridade concreta e absoluta do outro⁵.

4 LEVINAS, E (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, p. 190.

5 Cfr. SIDEKUM, A (1993). *Ethik als Transzendenz Erfahrung: Levinas und die Philosophie der Befreiung*. Aachen, Augustinus.

Nessa perspectiva em que se desenvolve a experiência da alteridade, a subjetividade será despertada para a vida ética, da infinita responsabilidade para com a alteridade do outro. A subjetividade, além de ser uma relação que se relaciona consigo mesma, no sentido da autonomia vista segundo Immanuel Kant: “Em todos os juízos sou sempre o sujeito (Subjekt) *determinante* da relação que constitui o juízo. Que entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento como *sujeito* e algo que não poder ser considerado simplesmente como predicado inerente no pensamento, é uma *proposição* apodítica e mesmo *idêntica*; mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância. A última afirmação vai muito longe e por isso também requer dados que não se encontram de modo algum no pensamento e que talvez (se considero simplesmente o sujeito pensante como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele⁶”. E segue a concepção da relação do *si-próprio*, conforme o pensamento de Søren Kierkegaard: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida⁷”. Mas a subjetividade, além de ser auto-conhecimento, autoconsciência e relação com a interioridade ela é fundamentada e sustentada, segundo Levinas, a partir da relação ética com o outro. A subjetividade concretiza-se como fenômeno histórico a partir da experiência de transcendência. Aqui reside o fundamento da ética da alteridade. É uma superação de qualquer solipsismo moral. Levinas compreende a subjetividade como vivência da interioridade. A subjetividade é essencialmente uma experiência e consciência do gozo interior, e ela se caracteriza pela unicidade. O eu quer viver. E viver na subjetividade significa experimentar a separação. A separação significa que a subjetividade plenifica-se no egoísmo e no ateísmo. É, antes de tudo, a experiência da solidão incomensurável da criatura face ao ato criador, a vivência da separação do criador do mundo e do outro. Entrementes, na subjetividade, essa separação supera-se pela transcendência e pela infinita relação com a absoluta alteridade do outro.

A vida do ser humano acontece sob o firmamento da transcendência; sua tentativa é romper com a totalidade e poder irromper com a experiência do Infinito. A subjetividade face à transcendência define-se como refém e substituição do outro. O eu é infinitamente responsável pelo outro. Essa responsabilidade não poderá ser institucionalizada ou fundamentada por leis, mas é a interpelação do outro que provoca a minha experiência de subjetividade. É a necessidade do outro que provoca a minha vulnerabilidade e faz-me irromper na relação com a justiça. O ser humano responde, e a resposta sempre é uma resposta para o outro, ele é interpelado eticamente pelo outro. “A responsabilidade pelo outrem – responsabilidade ilimitada que a rigorosa contabilidade do livre e do não-livre não mede mais, reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o Eu numa passividade de perseguição [...] em Si⁸”. Assim Levinas assume a transcendência de um modo radical; isto foi-lhe possível pelo fato de ter questionado a tradição do pensamento ocidental e ter introduzido uma inovação na filosofia pelas categorias e paradigmas bíblicos. Esta seria também uma crítica radical à filosofia da Modernidade, que mantém como ponto irradiador o *cogito* e o *psiquismo* a partir da totalidade absoluta do eu. A concepção de subjetividade em Levinas não é fragmentada, mas é exatamente a síntese da relação e da experiência da radicalidade da fundamentação última do ser humano.

6 KANT, I (1974). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, p. 203.

7 KIERKEGAARD, S (1979). *O desespero humano*. Porto, Tavares Martins, p. 34.

8 LEVINAS, E (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. A Haye, Martinus Nijhoff, p. 159.

A vida do ser humano é concebida por Levinas como sendo a experiência ética. O autor de *Totalidade e Infinito* inicia com uma longa descrição a partir da intuição fenomenológica existencial, tal como a necessidade de abertura do *ser-com-o-outro* para uma realidade de *ser-para-o-outro*. O *Dasein* em Levinas tem fome, sofre as penúrias da contingência existencial e inclina-se para a alteridade. Para Levinas, essa é a experiência originária da ética. "A ética já por si mesma é uma ótica"⁹. O ato de alimentar-se é o primeiro ato moral. A pessoa que se alimenta recebe da bondade do outro o alimento; por exemplo, na relação entre recém-nascido e mãe, com a família e, mais tarde, num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Como, ao ser alimentado, houve a satisfação de uma necessidade que possibilita irromper na vida, assim isso ocorre na economia num momento seguinte. Essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do egoísmo provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é encontrar-se com a alteridade do outro. É uma experiência fenomenológica. Levinas acentua cada vez mais essa perspectiva fenomenológica da satisfação das necessidades primordiais, como o alimento, o abrigo, o afeto, a economia e o conhecimento técnico como elementos existenciais sustentadores da vida humana. Elementos esses que são essenciais para a experiência fenomenológica da ética. E Levinas busca compreender a fenomenologia de Husserl para uma experiência metafísica. "A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica"¹⁰.

O que há de fundamental e inovador no pensamento de Levinas é o seu caráter ético. O humanismo de Levinas sustenta-se em cima da interpelação ética do outro, que se manifesta em sua alteridade sob vários aspectos, como, por exemplo, na concretude existencial pela fenomenologia da corporeidade, da proximidade e da relação concreta. Mas a revelação ou a epifania do outro não é meramente fenomenológica, e sim manifestação de sua absoluta alteridade.

A obra de Levinas irrompe com uma nova imagem sobre o ser humano. Levinas aponta para uma nova experiência da ética, a ética como experiência de transcendência, que se introduz na história da humanidade. Com isso será introduzida dentro da antropologia filosófica uma nova perspectiva que perpassa as múltiplas dimensões do conhecimento humano, desde a Teologia, Psicologia, Direito e mesmo no campo da técnica. A concepção fundamental desse novo humanismo de Levinas, conhecida como humanismo do outro homem, é a solidariedade e a infinita responsabilidade ética que se correlacionam com a experiência humana.

A ALTERIDADE E INTERPELAÇÃO ÉTICA

Tratar da alteridade quer dizer, antes de tudo, incluir a ética numa nova perspectiva filosófica. A relação para com o outro se realiza na forma da bondade que se chama justiça e responsabilidade infinita para com o outro e se concretiza historicamente numa experiência de transcendência, solidariedade e responsabilidade pelo outro. A alteridade é uma experiência de interpelação ética. Esta experiência se manifesta pelo rosto do outro.

A alteridade ética desenvolvida na filosofia de Emmanuel Levinas é tratada, por sua vez, como fundamento para a ética da filosofia da libertação e para uma teoria crítica dos Direitos Fundamentais. A exterioridade é uma nova categoria da antropologia filosófica. A ruptura ética com a totalidade se dá através da proximidade do outro. A subjetividade plenifica-se sempre na relação com o outro. A verdade será vivenciada pelo ser humano na prática da justiça, que acontece após o ato de

9 *Ibid.*, p. 17.

10 *Ibidem*.

justiça: na misericórdia. A realidade humana na filosofia da libertação é a história de conscientização do pobre oprimido que clama por justiça. Pois, pela filosofia da alteridade o pensamento de Emmanuel Levinas delinea-nos uma nova concepção da atividade do filosofar. Levinas manifesta uma constante preocupação em torno da reflexão sobre a ética e para tal introduz o Rosto humano como a expressão radical da alteridade e da transcendência. Essa nova dimensão filosófica recebeu ecos, em profundidade, na filosofia da libertação, temática abordada, principalmente, por Juan Carlos Scannone¹¹ e Enrique Dussel¹².

Com o conceito da alteridade Levinas dimensiona sua crítica à filosofia da egolatria moderna. A concepção fundamental da imagem do homem levinasiano será correlacionada com o "humanismo do outro homem", com a ética e a solidariedade como fundamento originário da ética da libertação.

Levinas acentua a absolutividade dos pólos do eu e do outro. O outro é outro, isto é, unicidade; é exterior, é estrangeiro para mim, não será alcançável, encontra-se na distância infinita para com o meu eu. Ele é sujeito absoluto. Mas o outro se apresenta diante de mim como o desprotegido e sem forças; ele apresenta-se em sua plena nudez diante do meu "eu". O outro confirma a minha unicidade. Ele encontra-se na exterioridade de toda relação de poder e de liberdade do meu eu.

Ser aberto significa ser excluído e ferido na subjetividade pelo outro. A vulnerabilidade do rosto do outro exige um compromisso ético na ação histórica, O eu será constantemente colocado em questionamento pelo outro. Nesse questionamento, que é um questionamento ético, trata-se especialmente da responsabilidade que eu tenho para com o outro. Ele gera uma consciência ética.

Essa filosófica significa amor pela verdade, isto é, ela apela pelo outro enquanto tal, pelo ser do outro, atitude esta que não deverá ser confundida com uma mera reflexão abstrata do eu em seu solipsismo.

Levinas nos mostra como, na relação da solidão excludente, a alteridade faz um rompimento, um real transcender, que não significa mais um retorno do eu para si mesmo. O transcender, como relação com o outro, não acontece mais nas categorias do ser, porém na sua temporalidade, ou seja, na esperança na qual se dá a expectativa da libertação. O rompimento ético com a totalidade se dá através da aproximação para com o outro.

Levinas chama de metafísico o impulso para a exterioridade radical. É um impulso metafísico essa busca pelo outro, que é absolutamente outro. Essa busca é uma busca do absolutamente outro, do infinito, O outro se encontra na exterioridade. Contra ele se cometeu injustiças. A idéia do infinito é desejo infinito pelo outro. Esse desejo metafísico abarca toda a filosofia de Levinas.

No desejo pelo outro, a minha solidariedade torna-se ação histórica concreta, como forma de irrestrita responsabilidade que tenho pelo outro. Essa responsabilidade ultrapassa todas as dimensões dos meus limites e minha finitude por meio da idéia do infinito. O desejo não parte de mim, ele vem do outro: do seu olhar que reclama justiça de mim, de sua palavra pela qual ele se revela e do infinito. Esse desejo pelo outro é, segundo Levinas, a medida para o infinito, O desejo pela alteridade suscita em nós sempre mais desejos. Esse desejo não poderá ser saciado por nenhum fim e nenhuma satisfação.

11 SCANNONE, JC & SANTUC, V (1999). *Lo político en América Latina*. Buenos Aires, Bonum.

12 DUSSEL, E (2000). Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis, Vozes; DUSSEL, E (1980). *Filosofia da libertação*. São Paulo, Loyola.

A idéia do infinito, em conjunto com a idéia da bondade e a idéia do desejo, desperta a subjetividade do outro. Essa responsabilidade antecede o próprio eu. Levinas fundamenta, por meio da idéia do infinito, sua crítica à totalidade.

A proximidade será pensada por Levinas fora das categorias ontológicas. Segundo Levinas e a filosofia da libertação, a existência do ser humano é tecida profundamente pela proximidade da relação. Essa relação é plenitude da relação ética, da responsabilidade infinita pelo outro. A proximidade não se entende, na filosofia de Levinas, como a dimensão da especialidade, porém como pura relação, sem intermediações; ela não se compreende sem o peso do drama do ser.

Por intermédio da obsessão pelo outro acontece uma ruptura com a totalidade, e o ser humano entra assim na relação com a alteridade do outro. A subjetividade alcança sua plenitude sempre em relação ao outro. A alteridade tem uma dimensão metafísica, é ética. O nosso mundo permanece, por intermédio da alteridade, um mundo aberto. O outro é a origem radical e o fim do “*ser-no-mundo*”.

A totalidade será rompida a partir da subjetividade. A subjetividade aparece como aberta para a exterioridade, sem poder escapar da relação assimétrica, a qual, por seu lado, se manifesta ao outro de maneira diacrônica como culpada e responsável.

A experiência ética é, na verdade, uma experiência metafísica, isto é, não é um processo dialético de desvelamento nem ontológico, mas é um processo interpessoal da revelação e da transcendência. O desejo pela transcendência será despertado por meio do grito pela justiça e pela revelação do rosto do outro.

Por intermédio dos conceitos da alteridade e da exterioridade, desenvolvidos na filosofia de Levinas, somos levados ao ponto central da filosofia da libertação: a experiência da libertação do outro que se encontra na injustiça.

A alteridade tem uma dimensão ética; o rosto do outro é justamente o começo da filosofia.

Falar da alteridade significa, antes de tudo, incluir a ética no pensar. A relação com o outro se realiza na forma da bondade, que se chama de justiça e verdade e se concretiza historicamente numa infinita experiência de transcendência, como solidariedade e responsabilidade pelo outro.

As categorias bíblicas, o órfão, o pobre, a viúva e o estrangeiro, utilizadas na filosofia de Levinas, recebem uma significação concreta e um destino na filosofia da libertação e recebem nomes concretos: O outro é o oprimido, que se chama de índio, de camponês sem terra, agricultor pobre e esquecido pela cobiça dos interesses transnacionais do agro-negócio, é todo esse que se encontra marginalizado nas periferias dos grandes centros urbanos, é o desempregado sem perspectivas de futuro, é todo tipo de pobre do povo, que clamam por justiça. Em Levinas, necessariamente, emerge uma “*questão difícil – que não faz senão especificar a relação entre ética e política*.”... “*A política, em compensação, se ela é justiça, dobra-se à ética, inaugurando o espaço homogêneo de uma simetriação de todas as relações, ou mais exatamente, a acidentalização da relação a partir da não-relação sujeito/outrem*”.¹³ A revelação desse outro exige uma correspondente práxis libertadora. Esse outro não poderá ser negado nem desconsiderado, uma vez que ele se encontra justamente fora da dimensão do jogo do meu eu. O outro que vem ao meu encontro, que clama por justiça em sua interpelação, rompe com o sistema da opressão, com a ideologia ou ilusão, ele rompe com o egoísmo do eu.

13 BENSUSSAN, G (2009). *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo, IFIBE, pp. 92-93.

CONCLUSÃO

Das considerações sobre alteridade e subjetividade pode-se concluir alguns pontos que requerem cada vez mais reflexões e nos sirvam como fundamento aos enormes desafios que a história atual desencadeia para uma educação para a paz e a superação do egoísmo cego no qual a humanidade mergulha cada vez mais.

O ser humano vivencia a presença concreta do outro que se encontra na exterioridade e que com ele mesmo estar na transcendência. Nesse sentido, a proximidade no horizonte do *ser-para-o-outro* não tem nenhuma delimitação espacial e temporal, porém abarca toda a humanidade. O *ser-para-o-outro* refere-se a um saber moral, ao pensar moral, à bondade, à diaconia, à substituição do outro e à justiça. A relação com o outro, no *ser-para-o-outro*, plenifica-se fundamentalmente no ser da comunidade, o que corresponde à responsabilidade ética para com o outro, como uma experiência na alteridade.

Na definição da interioridade soberana, Levinas descreve a liberdade como vontade. A verdade será vivida pelo ser humano quando este praticar verdadeiramente a justiça. Por meio do outro, apresentam-se diante do eu “muitos outros”. Levinas chama esses “muitos outros” de terceiros. Aqui está a razão por que a relação do eu com o outro alcança uma dimensão infinita.

A verdade correlaciona-se com as relações sociais, que exigem a realização da justiça. A justiça consiste em reconhecer a alteridade do outro na sua absoluta alteridade.

A solidariedade consiste em ouvir o grito e a interpelação do outro. A tradição da filosofia da libertação está profundamente arraigada na experiência da história do êxodo e da ressurreição e, com isso, ela se manifesta comprometida com uma tradição crítica.

A perspectiva da filosofia da libertação está no fato de se poder realizar uma releitura crítica da realidade a partir da experiência das categorias vivenciais do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro (excluído), na perspectiva de uma ética da libertação. E servindo como pressuposto da ética intercultural.

A tarefa ética intercultural consiste em não retomar o *logos imperialista* grego ou usar a *ratio* opressora da Conquista feita pela Europa. A ética intercultural interpela-nos para fazer uso da palavra e dos gestos do contexto das muitas formas de vida nova para superar a história da opressão. Tudo isso requer uma hermenêutica que seja capaz de situar a filosofia na sua devida contextualização.

A filosofia da libertação, como um pensar que surge de uma história do sofrimento e que, portanto, serve como fundamento ético para compreender a alteridade, será, nesse sentido, uma nova dimensão para a história da filosofia. Essa filosofia coloca um novo horizonte na luz da história. Ela aponta para os direitos fundamentais dos oprimidos e como viver plenamente as virtudes.

A filosofia da libertação fundamentar-se-á numa perspectiva positiva. Na filosofia da libertação, as categorias da paz, justiça, amor, solidariedade e promoção humana recebem um espaço especial na reflexão interior e um *status* social são realidades éticas e, portanto, portadoras da libertação.

O filósofo da práxis libertadora desenvolverá sua filosofia não mais na pura abstração especulativa, mas busca a fundamentação originária de seu pensar no meio do povo sofredor a caminho da libertação.

A práxis libertadora, segundo Enrique Dussel, parte da verdade do oprimido. O oprimido é o pobre que sofre da injustiça pois está na exterioridade, excluído da vida do sistema. Pois, o oprimido, possui consciência de sua contingência histórica. Quando falamos de uma práxis libertadora, não falamos de um mero desejo, porém de uma realidade transformadora. É uma práxis política.

A realidade da interpelação ética é a experiência do pobre oprimido que ensaia sua libertação. A libertação é uma reação da dimensão comunitária do ser humano. Essa libertação se expressa como solidariedade e atinge em plenitude a vida social. Assim criam-se e desenvolvem-se novas relações sociais de solidariedade, de participação social, co-responsabilidade para com o povo e experiência de uma utopia concreta. Nessa perspectiva e na da liberdade de ação histórica do povo e de muitas outras realizações sociais, cria-se uma nova realidade para o ser humano a qual redundará numa sociedade mais justa. Essa nova forma de sociedade se estabelecerá por meio das lutas solidárias históricas contra a via totalitária, descrita por Levinas, que é a guerra, o imperialismo, a força militar, a ditadura econômica em todo o mundo, a supressão da dignidade humana pela manipulação social e terrorismo de Estado.

No entanto, a solidariedade é o novo caminho da esperança renovadora da utopia humana. A comunidade de comunicação real existe na solidariedade, na responsabilidade para com o outro. A solidariedade gera comunidade real da vida na qual todos terão participação.



Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural¹

Antonio Sidekum and Raúl Fornet-Betancourt:
Ethics, Recognition and Intercultural Discourse

Ricardo SALAS ASTRÁIN
NEIII-UCTemuco/Chile.

RESUMEN

En este artículo destacamos algunos aspectos ligados a la perspectiva intercultural presente en la obra del filósofo brasileño Antonio Sidekum y del filósofo cubano-alemán R. Fornet-Betancourt. Haciendo referencia a ambos autores buscamos avanzar en una reflexión actual en torno a la ética, al reconocimiento y al discurso intercultural. A partir de las distintas trayectorias y posiciones existentes en América Latina, destacaremos especialmente la tesis de una alteridad radical defendida por Sidekum mostrando su relevancia para pensar los contextos asimétricos de vida como lo que caracterizan a América Latina. A partir de estas ideas nos asociamos a un pensar intercultural crítico que esté a la altura de una larga tradición emancipadora que le antecede y de los desafíos que el mundo global exige pensar.

Palabras clave: Ética, reconocimiento, interculturalidad, pensamiento crítico.

ABSTRACT

This article highlights some aspects connected to the intercultural perspective in the works of the Brazilian philosopher, Antonio Sidekum, and the Cuban-German philosopher, R. Fornet-Betancourt. Referring to both authors, the study seeks to advance a current reflection about ethics, recognition and intercultural discourse. Starting from the different trajectories and positions existing in Latin America, the thesis of a radical alterity defended by Sidekum will be especially highlighted, demonstrating its relevance for thinking about asymmetrical life contexts such as those that characterize Latin America. Based on these ideas, this study is associated with critical intercultural thinking on a level with the long, emancipating tradition that antedates it and the challenges that the global world demands be thought.

Keywords: Ethics, recognition, interculturality, critical thought.

¹ Este artículo recoge los avances de mi último Proyecto de Investigación financiados por el Fondo de Ciencias y Tecnología de Chile, denominado *Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur* (2012-2014, Fondecyt: 1120701).

INTRODUCCIÓN

En estas últimas década la discusión acerca de los particulares recorridos del pensamiento socio-cultural en el continente ha tenido avances notables y de aquellas figuras, grupos y discursos que le han dado vida, hay que reconocer el aporte relevante del brasileño Antonio Sidekum para animar este debate ético en diferentes congresos, seminarios y coloquios en América Latina, y que en los últimos años ha tenido una particular expresión en la línea editorial de la Editorial *Nova Harmonia*. Nos interesa aportar en homenaje al pensamiento de este colega brasileño y a su voluntad de apoyar las redes de pensamiento latinoamericano, con algunas ideas que permiten entrecruzar la ética intercultural, la teoría del reconocimiento y el discurso intercultural en el pensamiento latinoamericano actual.

La ponencia se inspira también en las tesis de la teoría del reconocimiento que se ha hecho conocida en la obra del sociólogo y filósofo Axel Honneth², lo que ha permitido avanzar las ciencias sociales en una tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Algunas de estas ideas se encuentran en el pensamiento latinoamericano de Roig³ y Fornet-Betancourt⁴. Tal propuesta es el resultado de una reconstrucción crítica que se inicia en el joven Hegel, en el que encuentra tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. No es difícil descubrir allí un esquema inicial que prosigue el pensamiento dialéctico de Marx y de sus seguidores, que busca de etapa en etapa, la reconstrucción social de las luchas por el reconocimiento. La tarea de una tal reconstrucción crítica, desde Hegel a Habermas, hace patente a Honneth, afirmar el legado cuestionador de la corriente principal de las ciencias sociales actuales, y exige una crítica social que no sea solo contextual, sin un análisis que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad, y a la vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación que contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total.

La hipótesis que esbozamos sostiene que algunas de estas ideas se encuentran en el pensamiento latinoamericano y permite exponer que las ciencias sociales actuales se encuentran frente a dos frentes: uno, para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad o historicidad, hay que revisar críticamente el tipo de racionalidad que preconizó la Teoría Crítica, y otro, contra las tendencias actuales, neutralizar lo que ha sido el fuerte de la Escuela de Frankfurt. En este sentido, Honneth busca rescatar los rasgos fuertes de la Crítica social, oponiéndola el tipo de intelectual normalizado o funcional. Este tipo de intelectualidad comprometida que aparece en el pensar latinoamericano es la que refleja con maestría la obra filosófica de A. Sidekum y su práctica por el diálogo con las etnicidades latinas.

LA CUESTIÓN DE LA ÉTICA INTERCULTURAL

En la década de los 80 hubo un florecimiento relevante de la ética, en la tradición europea destacó la "ética discursiva" y entre nosotros la "ética de la liberación". Entre ambas se generaron varios encuentros decisivos en Europa y en América latina. Hace ya casi una década en el contexto filosófico marcado por esta ética del discurso florecieron una serie de reflexiones críticas en torno a la ética

2 HONNETH A (1992). *Kampf um Anerkennung-Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt. (Trad. Castellana, 1997).

3 SAUERWALD G (2008). *Reconocimiento y Liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Lit Verlag, Berlín.

4 SIDEKUM & HAHN (Eds.) (2007). *Pontes Interculturais*. São Leopoldo, Nova Harmonia.

y al diálogo. A. Sidekum y R. Fornet-Betancourt fueron artífices de un Congreso en Brasil al que asistió Karl-Otto Apel y destacados pensadores latinoamericanos como E. Dussel, F. Hinkelammert, etc.⁵.

Al escribir nuestra propuesta de una *Ética intercultural*⁶ varios años más tarde, tuvimos en cuenta muchas de las ideas ahí expuestas e indicábamos que por diálogo intercultural hay que entender aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes).

Si se retoman las observaciones en el marco de una ética del diálogo intercultural, la ética discursiva tiene por una parte gran relevancia para una ética normativa, ya que como propuesta teórica asocia el vínculo entre la ciencia y la ética acerca de la derivación de normas, y plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental, que una crisis valórica de la modernidad⁷. Empero esta ética discursiva podría cuestionarse desde América Latina por suponer un logocentrismo, que ha caracterizado el pensar racionalista europeo⁸. La ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entrega una clave relevante, pero que aún no es suficiente. En la mayor parte de las observaciones, la cuestión refiere al modo como esta ética asume la intrínseca eticidad del mundo de la vida, y puede responder a una hermenéutica de la praxis. En este sentido, se exige elaborar, pensamos nosotros, una vía que articule la hermenéutica y la pragmática, que colabore para comprender los plurales discursos morales: tanto los que brotan en registros narrativos como los que se constituyen en registros racionales que justifican y reconstruyen normas universales.

En cualquier caso, cualesquiera sean los frutos efectivos de este diálogo filosófico-académico sobre todo con Apel, desde el punto de vista teórico esta ética pragmática hace una contribución relevante⁹. Estamos plenamente de acuerdo con Fornet-Betancourt, que este debate teórico contribuyó poderosamente a precisar lo que cabe entender por una racionalidad en contexto y demostró la relevancia de una ética discursiva para el diálogo intercultural¹⁰, en otras palabras, los diálogos filosóficos Norte-Sur permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía alemana, en su versión kantiana-hegeliana, y permitieron la confrontación con las éticas latinoamericanas articuladas o no a la eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*), a precisar el carácter de los a priori propios de la vida moral y calibrar las posturas de la ética de la alteridad forjadas más bien en las categorías de Levinas, como lo ha desarrollado Dussel y Sidekum. En este sentido se avanzó en debates teóricos que forman parte del proyecto de una ética discursiva, entregando elementos centrales para el análisis del discurso argumentativo en el marco de los registros discursivos, y precisa el sentido de una genuina ética intercultural adecuada al dinamismo de los contextos latinoamericanos.

5 SIDEKUM, A (Ed.) (1994). *Ética do discurso e filosofia da liberdade*. São Leopoldo, Editora Unisinos.

6 SALAS, R (2003). *Ética Intercultural*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH.

7 SIDEKUM, A (Org.) (2003). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí, Editora Ijuí, p. 10.

8 DUSSEL, E (2003). "Europa, modernidad y eurocentrismo", in: LANDER, E (Ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires, UNESCO.

9 DUSSEL, E (2005). *Ética del discurso – ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

10 FORNET-BETANCOURT, R citado en SIDEKUM, A (Ed.) (1994). *Op. cit.* p. 11.

En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas, y asimismo ayudó a reposicionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en un mundo cada vez más interdependiente. Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos: la reducción de esta ética a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental y en forma especial las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral.

Este diálogo replanteado en el terreno político exige una otra modalidad, más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino de las prácticas en pos de afirmar la identidad. La ética implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos; lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas y no siempre racionales. Es un diálogo ético intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros, pero el diálogo en política se da siempre de un modo mucho más opaco.

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, porque no siempre lleva al pleno respeto de las distintas maneras de vivir y menos aún al aseguramiento de una vida moral y política plural. Toda reflexión moral exige este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. En la política del reconocimiento este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos y praxicos que forjan los recíprocos reconocimientos y los inevitables desencuentros para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción. Se trata, más bien de demostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo intercultural concreto al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de asimetrías y de discriminación, y que la construcción política testifica con mucha nitidez.

Para resguardar este espacio plural es clave ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de obtener el adecuado resultado de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciado a los "conflictos interculturales", esto se hace patente en la forma de informar acerca de lo que acontece en el país mapuche u de otra regiones de América¹¹, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún se logra comprender estas problemáticas que son análogas a las que afectan a muchos otros territorios multiétnicos.

11 SALAS, R (2006). "Ética, Políticas del Reconocimiento y Culturas Indígenas", in: *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

EL RECONOCIMIENTO EN TENSIÓN

En la filosofía contemporánea no existe una teoría unificada del reconocimiento. Tenemos varias obras importantes acerca de la cuestión de la lucha del reconocimiento en la actualidad y estas diferentes tradiciones se desprenden de las teorías filosóficas de la modernidad europea. Por ello nos parece que se hace preciso realizar un trabajo de diálogo acerca de las posiciones en disputa y de las raíces respectivas, y ver como se confrontan a otro estilo de pensar que aparece en la obra de A. Sidekum y R. Fernet-Betancourt.

En la actualidad en la filosofía del norte destacan las perspectivas teóricas abiertas por textos de Honneth, Taylor y Ricoeur. Una hermenéutica contextual y crítica que defina claramente los contornos principales del reconocimiento, necesita entender que la conceptualización de la *Annerkennung*, a la que hacen referencia Honneth, Taylor y Ricoeur se hace en diálogo con la tradición hegeliana y no es la única existente.

En los diferentes contextos de pensamiento existe una larga tradición para pensar este encuentro-desencuentro entre tradiciones, religiones, subjetividades y cuerpos. Entre nosotros existe también una tradición latinoamericana tal como aparece en los textos de Fernet-Betancourt, Roig y Sidekum. Una primera lectura entrecruzada pone de manifiesto diferentes acentos y matices que son de algún modo parte del *status questionis* de la teoría contemporánea del reconocimiento cuando se lo observa desde la evaluación del pensamiento predominante o se lo considera desde un pensar instalado en la periferia¹², por ello la cuestión no es solo encontrar el modo diferenciado de clarificar el concepto, sino el *locus* de enunciación. Para efectos de este trabajo nos quedaremos en el margen de la tradición europea y avanzaremos en los modos propios de enunciación.

Indiquemos el aporte de la filosofía europea. Se sabe que la teoría del reconocimiento de Honneth expresada en *Kampf um Anerkennung* marca un punto de inflexión de la ética y la política. En este libro uno encuentra el resultado de una reconstrucción crítica del joven Hegel de Jena, donde los elementos teológicos anteriores ya se han ido debilitando. Honneth encontró en este Hegel determinadas formas: el amor en el ámbito familiar/privado, el derecho en el ámbito público societal y la solidaridad en el ámbito comunitario. No es difícil descubrir allí un pensamiento dialéctico, que sigue de etapa en etapa, la lucha por el reconocimiento y lo dirige ante todo desde la humillación, es decir, de las respectivas formas negativas del reconocimiento que son maltrato/violación; desposesión de los derechos/exclusión e indignidad/injuria. Es una gramática moral de los conflictos sociales porque la teoría sirve para aprender a interpretar, es decir calificar y así justificar los conflictos sociales, deletreándolos como justos: los no-reconocidos, menospreciados y humillados aprenden a darse cuenta gracias a ella de lo injusto de su situación para indignarse y levantarse de la opresión que significa su no-reconocimiento. Estas ideas resuenan profundamente en nuestros contextos latinoamericanos porque justamente las prácticas sociales, políticas y religiosas apuntan normalmente a definir el estatuto de la vida social donde no se considera de un modo central las profundas desigualdades, discriminaciones que existen en todas nuestras sociedades y menos aún se legitima la posibilidad de la rebelión y de la resistencia para avanzar en el proyecto de construir una sociedad justa. En nuestra América cunden las ideas románticas acerca de la posibilidad del cambio utilizando simplemente los medios pacíficos de lucha social.

12 SALAS, R (2009), reseña del libro editado por GÓMEZ-MULLER. *La reconnaissance: réponse á quels problèmes?*, Revista *Sociedad Hoy*, n° 16, pp. 109-111.

Por otra parte, la relevancia de las tesis centrales de A. Honneth en *La lucha por el reconocimiento* radica en que los conflictos sociales, de acuerdo con su gramática, pueden deletrearse como una lucha por el reconocimiento. La novedad de la teoría de Hegel, es haber superado lo que en la tradición de Maquiavelo y Hobbes, había dominado la interpretación de estos conflictos como conflictos para la autoconservación, para la pura supervivencia. Honneth insiste en que el reconocimiento no es alternativa de autoconservación, sino que es una necesaria ampliación y por ello superación de la categoría que hoy por hoy se percibe. Esta idea es clave para entender el conflicto que se plantea en muchos lugares del planeta donde la lucha contra el otro no creyente o no de acuerdo a mi propia confesión define fuertemente la identidad de los sujetos.

La tarea de una tal reconstrucción crítica desde Hegel a Habermas hace patente a Honneth, al afirmar el legado crítico de la corriente principal de la filosofía política actual, con su concepto liberal de justicia para identificar normativamente injusticias sociales, una crítica social solo contextual, sin aquella inserción que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad. Pero a su vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total. Resulta una lucha así en dos frentes: para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad o historicidad, hay que revisar críticamente el tipo de racionalidad que preconizó la Teoría Crítica, y en segundo lugar, contra las tendencias, actuales a neutralizar lo que ha sido el fuerte de la Escuela de Frankfurt, Honneth busca rescatar los rasgos fuertes de la Crítica social, oponiendo el tipo de intelectual normalizado o funcional. Estas ideas son claves para repensar los procesos vividos por el cristianismo social o militante, en América latina lo que produjeron las teologías de la liberación y la pérdida creciente de los intelectuales que se desafiliaron de los movimientos sociales.

Otro planteamiento es el del filósofo francés Paul Ricoeur que desarrolla su tesis en un libro tardío¹³. Al lado del reconocimiento es preciso proponer al don, como una manera de amortiguar el sentido fuerte que se le da a la lucha por el reconocimiento. El don implica un estado de paz y su mutualidad se basará en la idea del reconocimiento simbólico. Esta idea implica una dinámica donde el verbo reconocer, pasa de la voz activa a la voz pasiva: reconozco algo o a personas, me reconozco a mi mismo y quiero ser reconocido por los otros.

En el reconocimiento de sí, Paul Ricoeur retoma temas desarrollados en sus anteriores libros y en particular en su libro *Sí mismo como otro*, considera como la capacidad del hombre de reconocerse responsable de sus actos. Identidad, memoria y promesa son abordados aquí desde la perspectiva del reconocimiento. Finalmente, desde las relaciones con el otro, y más allá de la mutualidad y la disimetría originarias entre el yo y el otro, el autor nos invita a preservar la justa distancia, garante de la alteridad. En esta su última obra, Ricoeur intenta elevar el reconocimiento al estatuto del filósofo desde una perspectiva fenomenológica. La exploración así emprendida concluye que la conciencia tiene como horizonte al otro y es necesariamente reciprocidad.

Las ideas de Ricoeur confirman en términos generales su cercanía a las tesis de Honneth, en cuanto a las tesis del carácter insuperable de la pluralidad humana en sus transacciones intersubjetivas, de una teoría social de base normativa, y de que las luchas o los conflictos sociales tienen motivos morales. Es decir, que existen al mismo tiempo un paralelismo entre las formas positivas y negativas de las luchas sociales.

13 RICOEUR, P (2004). *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock. (Trad. Castellana, 2006).

Empero estas dos miradas del Norte, dejan de algún modo en evidencia como la filosofía contemporánea ha desplegado categorías que parecen convergentes con el pensamiento crítico e intercultural, empero nuestra tradición surge frente a otros contextos culturales latino-americanos que son marcados profundamente por la lógica de la negación. Mencionemos solamente y de un modo muy breve tres pensadores que nos aparecen emblemáticos para esclarecer esta categoría del reconocer entre nosotros: uno que proviene de la tradición crítica argentina, y el otro de la tradición crítica cubano-alemana, nos referimos a A.A. Roig, a R. Fornet-Betancourt y a A. Sidekum.

El filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, ha marcado la teoría y la crítica del pensamiento latinoamericano, a partir de sus tesis a propósito de un a priori antropológico: *queremos a nosotros mismos como valiosos, y como consecuencia, tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*, donde él considera que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento. La respuesta a la pregunta qué hemos de hacer los americanos, el responde: "Pues volvemos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento, de lo que nos negamos a reconocer"¹⁴. Ese ejercer, una forma de liberación, podría llamarse sencillamente una lucha por el reconocimiento, aquí en términos de Martí, la lucha por el reconocimiento de Nuestra América. Siguiendo las palabras de Hegel, el reconocer aparece como un verbo reflexivo, como justamente una forma de reconocimiento: *para querernos a nosotros mismos como valiosos, nosotros tenemos que reconocernos*. Pero en este sentido, Roig hace una relectura de Hegel, defiende a Hegel en contra de Hegel; criticando la lógica y la ontología hegelianas, Roig insiste en la subjetividad porque insiste en los entes históricos como sujetos empíricos, sujetos capaces de hacer sus experiencias, lo que es la vida.

Por su parte el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha propuesto un vasto proyecto de filosofía intercultural, donde tal filosofar no tendría que renunciar a la universalidad y a la comunicación, donde la interculturalidad aparece como una "exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles"¹⁵. En su libro *La transformación intercultural de la filosofía* aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. "La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales"¹⁶. En otras palabras, Fornet-Betancourt quiere abrir la filosofía a la "práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia"¹⁷.

A partir de estas ideas, él critica la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental en cuanto quiere dominar a los contextos: "Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad"¹⁸, y por ello aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, pero donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales. Nos dice: "Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales,

14 ROIG, AA (1981). *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México, p. 11ss.

15 FORNET-BETANCOURT, R (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen, p. 51.

16 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 34.

17 FORNET-BETANCOURT, R (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Aachen, p.141.

18 *Ibid.*, p. 26.

la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos"¹⁹.

Aunque Fornet-Betancourt no hace casi referencias explícitas a Honneth, aparece en sus textos la mención a la lucha por el reconocimiento en una sociedad multicultural, y considera que con ella se acierta en cuanto responde al hecho de la pluralidad humana y la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, pero cuestiona si su política del reconocimiento puede separarse del marco jurídico de la democracia formal liberal. Nos dice acerca de la filosofía intercultural: "Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles"²⁰.

En este mismo sentido uno podría recoger algunos de los planteamientos ético-antropológicos de Sidekum acerca de la necesidad de asumir la crisis radical de la modernidad. Inspirándose en las ideas de Levinas acerca de una ética de la alteridad y de la trascendencia rompe con las ideas del cogito y del ensimismamiento que hace que el yo se sienta desligado de responsabilidad frente al otro²¹. Por ello este planteo tiene que confrontarse con esta idea de la totalidad que predomina en la modernidad. Esta crisis excluye la alteridad y legitima un reino de injusticia y de violencia. Nos dice: "este es el origen fundamental de la crisis universal que se arrastra en todos los sentidos de la experiencia humana de hoy. Y como tener esperanzas y promover el reconocimiento de la alteridad ética, negada por el estado de cosas del caos cultural?"²². La cuestión del reconocimiento de la alteridad absoluta es la única que permite sacar a los seres humanos del predominio de una racionalidad instrumental que nos reduce a cosas y a cálculo.

EL DISCURSO INTERCULTURAL

Este marco dialógico y comunicativo ha sido relevante para precisar la hipótesis de investigación en este campo que entrecruza hermenéutica y pragmática. Esta tesis general queremos desarrollarla en el marco de una filosofía inspirada por el modelo del "diálogo intercultural"²³. Se podría decir que la discursividad intercultural se basa en dos componentes, uno de tipo hermenéutico y otro de tipo pragmático. La postura hermenéutica alude a la comprensión de un sentido narrativo asociada a la afirmación de valores asociados al mundo de la vida; en este sentido el discurso intercultural está profundamente asociado a una historicidad propia del mundo de la vida. Los valores interculturales aprendidos por los sujetos en los mundos de vida son parte de soportes simbólicos y narrativos que nacen de los contextos.

El planteo de un discurso intercultural, en tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto entrega la indicación pragmática elemental de

19 *Ibid.*, p. 58.

20 FORNET-BETANCOURT R, A (2003). *Op. cit.*, p. 58.

21 SIDEKUM, A (2005). "Alteridad", in: SALAS, R (Coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago, Ediciones UCSH, tomo I., pp. 22-25.

22 SIDEKUM, A (2003). *Op. cit.*, p. 259.

23 SALAS, R (2003). "Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural", *Revista Brocar*, n° 27, pp. 275-294.

que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

La definición pragmática de las condiciones discursivas exigidas por un auténtico diálogo intercultural, obliga entrar a configurar con más precisión la idea que Gadamer había formulado con la expresión de las 'razones de los otros'. Si nosotros y los otros tenemos razones de nuestros puntos de vista, entonces habría que caer en la idea que todos tendrían la razón, y por ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo y del hermeneuticismo (sería ésta una tesis contextualista radical). El error de esta concepción es que cierra a las posibilidades del intercambio de razones que exige la comunicación. Pero sostenemos que el extremo contrario no es tampoco plausible, a saber la tesis de un universalismo radical, a saber que podemos comunicar todo a todos. Nos parece que ambos extremos tienen defectos teóricos insuperables: el primero encierra las formas discursivas en el particularismo del *ethos*, y el segundo que exagera el discurso argumentativo presuponiendo el triunfo de la razón formalista por sobre la 'razón vital'.

En este plano es menester sostener al contrario de ambos extremos, que la postura pragmática instruida por la hermenéutica, exige una postura mediadora que justifica un principio o meta-norma universal que requiere ser ubicado frente a los discursos y prácticas de los sujetos en contexto. La pragmática en sentido estricto justifica las normas que aseguran un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, requieren un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción, ellos pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Los primeros aluden a las prácticas de comprensión 'entre-culturas', mientras que las segundas aluden a las prácticas de comprensión al interior de nuestro modo de vida. Ambas no pueden definir los procedimientos que establecen los criterios reguladores comunes. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que es el horizonte donde se articulan las acciones de los sujetos. En nuestra óptica los procedimientos surgen a través del dinamismo operativo de los registros discursivos mismos, es en particular a partir de ellos, que se establece la dinámica del sentido abierto a la universalidad, por lo tanto los procedimientos se requieren articular a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural. Enfatizando la tensión de estas propuestas hermenéuticas y pragmáticas, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son de algún modo complementarias. Si se logra demostrar, ello permitiría avanzar consistentemente en una teoría de una razón ético-práctica que ayude a comprender y compartir las 'razones de los otros' en un auténtico diálogo intercultural. Estas razones requieren modularse, al mismo tiempo, como parte de una actividad hermenéutica (en tanto considera la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades) y de una actividad pragmática (en tanto destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos, que puedan ser confrontados y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida).

El diálogo intercultural que implica la aceptación de la categoría de las 'razones de los otros' supone aceptar entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos

de los contextos, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizados de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

Una idea como la referida, requiere necesariamente de una crítica del contextualismo en su versión más radical, que se niega a la apertura a las formas discursivas de los otros; como si la interconexión alterativa fuera siempre una mera imposición definida por las culturas más poderosas. Ya hemos indicado que junto a este contextualismo radical, sería preciso cuestionar seriamente una determinada forma de entender la inconmensurabilidad de las culturas, lo que implicaría aceptar, al menos hipotéticamente, la posibilidad de llegar a definir formas procedimentales que sean compartidas por sujetos que mantienen raigambres distintas a los contextos valorativos y normativos. En este sentido, se exige que la propia teoría de los actos de habla, que ha dado origen a la discusión acerca de la heterogeneidad de los discursos, retome la cuestión central del lenguaje que se privilegia para enunciar tal heterogeneidad. Si es correcto afirmar que existen reglas apropiadas a los juegos del lenguaje, como lo indica el segundo Wittgenstein, no lo es afirmar que entre ellas no exista ninguna posibilidad de convergencias que permitan pasar de uno a otra, que al menos permita reconocer las reglas que le son necesarias para hacer significativo un discurso.

La tesis central del vínculo entre la hermenéutica y la pragmática del discurso que sostenemos, es el que permite dar cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural; pero por sobre todo asegura la posibilidad de una mutua comprensión, a partir no del conjunto cultural de códigos discursivos más poderosos, sino del esfuerzo de un inter-logos que sugiere el ensamblaje de dos o más conjuntos de códigos discursivos, esto es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural.

En síntesis, por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas manera de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación. Por ello, lo que cabe entender por la 'razón discursiva' en este modelo del diálogo intercultural hay que entenderla en el sentido de la hermenéutica crítica antes referida, es decir, de un proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como eventualmente para los otros.

Empero, esta tesis no va de suyo ya que es preciso distinguir entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente pueden resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propia del diálogo intercultural.

Por esto la cuestión ya debatida de las 'razones de los otros' no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumidas bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría como ha indicado Dina Picotti, "reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos"²⁴, es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una poli-fonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

Esta afirmación exige cuestionar la comprensión occidentalizante de esta afirmación, en clave de la crítica de una razón monocultural. Esto podría aclararse con un par de indicaciones, desde el punto de vista intercultural, como el que sugiere R. Panikkar. Para él el problema epistemológico de la comprensión del otro es relevante, puesto que:

La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el 'otro' no se sabe a sí mismo como 'otro'. El 'otro' para la otra cultura es 'nosotros'. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla?, ¿Cómo podemos entender al 'otro' si no somos el otro?²⁵.

Fornet-Betancourt plantea también otras consideraciones hermenéuticas acerca de la dificultad de la comprensión del otro, y las vincula con el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que no es consciente de todas sus mediaciones contextuales en la comunicación comprensiva del otro:

Nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituible ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otro forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas²⁶.

Estas observaciones plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, pero que está contenido en el problema del problema del sentido de la racionalidad hermenéutica en Gadamer y Ricoeur. Nos parece que el resultado decisivo del diálogo intercultural es ganar en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural. Habría que concluir que, tal como la ha practicado una filosofía occidental, hemos elaborado una construcción frecuentemente hegemónica, que no acepta 'las razones' de aquellos que no han alcanzado el nivel de racionalismo de nuestra cultura. Este racionalismo que proviene de la anti-

24 PICOTTI, D (1996). "Sobre "Filosofía Intercultural", *Stromata*, nº. 52, p. 298.

25 PANIKKAR, R (2002). "La interpelación intercultural", in: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (Coord.), (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, p. 47.

26 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 42.

güedad griega, se ha desarrollado en una parte importante por la cultura occidental. Algunos pensadores piensan que este racionalismo está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnico a todos los mundos de vida. Este es el aporte del *Diskursethik* que señala la necesaria disputa entre ciencia y técnica, y sus respectivas mediaciones normativas y valorativas.

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental parece que es compartido por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que debaten este punto. Empero un enfoque intercultural, agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental.

En un plano ético-político, la cuestión del reconocimiento no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una "disputa de reconocimientos" en una situación dada. Esta perspectiva ético-política reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este era el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto desde la que parte el problema del reconocimiento.

UNA ALTERIDAD RADICAL PARA UNA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Estas ideas generales esbozadas acerca de la ética, del reconocimiento y del discurso intercultural nos muestran la relevancia del paradigma del diálogo que está en el centro del *Diskursethik*, y a la vez nos muestra las dificultades efectivas existentes cuando se lo considera desde los mundos de vida. En otras palabras, la cuestión levantada por el planteo de una interculturalidad crítica²⁷ tal como aparece en la filosofía de Fonet-Betancourt y la alteridad radical reinterpretada latinoamericanamente por Sidekum para hacerse cargo de una ética que responda a la humanidad del otro en nuestros contextos de asimetría. Esto nos demuestra que un diálogo en contextos de asimetría con el otro en un sentido fuerte, se puede volver solamente una apelación retórica que puede usarse y abusarse hasta perder su significado, puede incluso transformarse en una nueva ardid del sistema para perpetuarse y no modificar las estructuras sobre las que se basa la negación del otro, en este sentido la reconceptualización de alteridad propuesta por Sidekum es muy fecunda para penetrar el áspero camino del reconocimiento en contextos interétnicos específicos en América Latina²⁸.

Este nuevo modo de recoger los aportes de la fenomenología permite injertar los nuevos desafíos ético-políticos de la filosofía intercultural. Así nos ha parecido que puede demostrarse que las categorías levinasianas del Otro son pertinentes y fecundas para repensar una fenomenología de lo interhumano, y que ella misma refiere específicamente a la resistencia de los seres humanos frente a lo Mismo y demuestra el papel significativo del reconocimiento de las culturas frente al predominio de lo Mismo. La fenomenología interpretada por Levinas se vuelve un instrumental teórico pertinente para elaborar una ética de la alteridad que asume la exigencia ética de actuar en el mundo, de un modo encarnado y donde lo esencial es respetar la interacción con el otro, y posibilita el inter-mundo.

27 CLAROS, ESTERMANN, FONET-BETANCOURT, GARCÉS, QUINTANILLA, TICONA & VIAÑA (2009). *Interculturalidad Crítica y Descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convento Andrés Bello.

28 SIDEKUM, A (2002). *Ética e Alteridade: a subjetividade ferida*, São Leopoldo, Editora Unisinos.

En todo lo dicho hasta aquí, aparece que la crítica radical a la subjetividad moderna definida por el Ego Cogito, permite redefinir una vía de un Nosotros que articula un acercamiento entre los propios sujetos y sobre todo permite asumir decisivamente la obligación que tenemos unos seres humanos frente a otros e instala la necesidad de repensar la cuestión de la alteridad con la del reconocimiento en que ontología, epistemología, ética y política conforman una gran cuestión disputada. Esto aparece dicho explícitamente por Levinas: "La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro. El fondo de la expresión es la bondad"²⁹. En este sentido, lo que queremos afirmar aparece subrayado ya con fuerza en el artículo «El Yo y la Totalidad», en el que sostiene explícitamente Levinas que la idea del reconocimiento es central en esta filosofía: "Esta existencia tributaria del reconocimiento por parte del otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica"³⁰.

En otras palabras, en la obra de los autores referidos hay un replanteo del sentido de la historia humana, que hoy aparece claramente asentado en la propia obra de Husserl, y por la que la construcción del sentido de lo humano, implica necesariamente la preocupación por la suerte de los otros. En otras palabras, en los autores analizados los hombres y mujeres fenoménicos, son aquellos y aquellas que interpelan con sus rostros, y esto es esencial para desencubrir un tipo de historia de facticidad donde los hombres y mujeres terminan siendo solo instrumentos de las relaciones de los que dominan, de los que tienen el poder, de los que no reconocen a los otros, sino solamente a los mismos que gozan del mantenimiento del sistema de lo Mismo.

Empero asumir la convergencia del reconocimiento y la reciprocidad, que aparece siendo el tema subyacente que hemos perseguido a la largo de este trabajo, permite entender además que asumir la reciprocidad o el don es lo único que permite construir un mundo interhumano o un intermundo. Nos parece relevante que estos filósofos franceses que han vivido circunstancias dramáticas en el mundo histórico real de la Europa del siglo XX, apelaran a una preocupación efectiva por los otros, desde un punto de vista ético-político. Es así como en ellos la relevancia de la preocupación ético-política exige asumir una historia de relaciones de no reciprocidad. Nos dice al terminar Totalidad e Infinito: "Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma... la justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra"³¹. En otras palabras, la justicia se presenta como el ideal ético de que no se puede entender el mundo histórico desde la facticidad del poder: "Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro"³².

Nos parece que la idea de reconocimiento definida por Levinas conlleva afirmar con fuerzas al mismo tiempo la idea de la justicia. La cuestión de la justicia es justamente la medida concreta de la reciprocidad y la única que permite afirmar la vida humana más allá de las astucias del poder: «Es así porque la injusticia –reconocimiento y, a la vez, desconocimiento- es posible gracias al otro que fuer-

29 LEVINAS, E (1977). *Totalité et Infini*, Paris, Vrin, 1961 (citado por traducción castellana de 1977, Sígueme, Salamanca, p. 200).

30 LEVINAS, E (2001). *Entre nosotros: Ensayos para pensar el otro*, Valencia, Pre-textos, p. 38.

31 LEVINAS, E (1977). *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca, España, p. 302.

32 *Ibid.*, p. 277.

za y tiente como instrumento de la astucia »³³. En este ejercicio del reconocimiento, se encuentra el valor del lenguaje como instancia que permite esa relación de reciprocidad. Hablando del interlocutor: "Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento"³⁴. Aquí aparece el valor pleno del mandato: "Pero somos nosotros cuando nos damos un mandamiento, gracias al cual precisamente nos reconocemos"³⁵.

Pero estas ideas del reconocimiento suponen un desmontaje completo de la vieja teoría hegeliana del reconocimiento, la lectura genial que hace Levinas de esta concepción es que más de lo mismo, sin apertura a ninguna exterioridad: "La relación con el Otro –absolutamente otro– que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana"³⁶. En otro texto se lee: "Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una percepción con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una conciencia de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar presupone la trascendencia de la expresión"³⁷.

Estas ideas acerca de una alteridad radical es un buen aporte teórico para indagar en nuevas zonas son relevantes para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en el territorio mapuche³⁸. La política de la identidad y de la diversidad se vuelve problemáticas en muchos territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo societal. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Estas nuevas relaciones al identitarismo si bien ha pasado por diversos momentos históricos producto de interacciones sociales, económicas y políticas que nunca han sido fácil, pero hoy a causas de procesos globalizadores genera un movimiento fuerte basado en las demandas identitaristas, que a veces se cierran y niegan el encuentro alterativo con los otros *ad intra* y *ad extra*. A veces estos movimientos identitaristas caen en su repliegue endógeno y no logran que sus demandas asuman aspectos exógenos que permitan evitar el desencuentro efectivo con los otros. Lo que se evidencia desde estas ideas de la convivencia y del dialogo intercultural es que no se puede alcanzar un nivel de horizonte interreligioso para este siglo XXI si no es a partir de una verdadera instancia dialogal que supere un identidad que no asume la riqueza del encuentro con la diferencia, donde no se trata solo de ideas, sino de valores y de prácticas sociales verdaderamente interhumanas, que pro-

33 LEVINAS, E (2001). *Op. cit.*, p. 43.

34 *Ibid.*, p. 48.

35 *Ibid.*, p. 49.

36 LEVINAS, E (1977). *Op. cit.*, pp. 216-7.

37 *Ibid.*, p. 213.

38 SALAS, R (2008). "Filosofía intercultural, políticas del reconocimiento y violencia interétnica en tierras mapuches" (Chile), in: MEINHARDT, G (2008). *Alteridade Peregrina*, Nova Armonia-Oikos, São Leopoldo, pp. 96-106.

pendan al reconocimiento efectivo del otro (a) y de los otros. En este sentido, lo político presupone claramente una dimensión ética y política.

Empero no quiere terminar estas ideas generales sin hacer alusión al áspero camino del reconocimiento que vivimos los que pensamos en el *Wallmapu* (país mapuche). Estas tierras son fecundas para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en la Región de la Araucanía donde nos juntamos hoy a pensar el pensamiento social. La política de la identidad y de la diversidad se vuelve problemáticas en nuestros territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo religioso. Hablar así de la interculturalidad y de la interetnicidad para muchos dirigentes e intelectuales indígenas siguen siendo categorías que no dan cuenta de las lógicas constituyentes de nuestras historias locales y regionales que son parte de procesos estructurales de negación y discriminación vividos en Chile y en toda América latina indígena y mestiza. Nuestro modo de entender el reconocer como pactos sociales por la interculturalidad que parte desde abajo, presupone otro modo de hacer política en nuestros países. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Nos parece que para resguardar y proyectar el pensamiento intercultural de A. Sidekum en este espacio plural latinoamericano es clave no solo hacer un ejercicio de tolerancia, sino una apertura a las otras formas de ver, valorar, creer, razonar y pensar. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de avanzar en una crítica de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciado a los "conflictos interculturales" del país mapuche u de otra región, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún se comprende estas problemáticas parecidas a la luz de otras situaciones análogas que afectan a muchos otros territorios multiétnicos de esta América.



Interculturalidad, espacio entreculturas y la referencia ético-moral

Interculturality, Intercultural Space and the Ethical-Moral Reference

Diana de VALLESCAR, P.

IE- Univ. Minho/CIEC-Univ. do Algarve, Portugal.

RESUMEN

El artículo muestra la complejidad y multidimensionalidad de la interculturalidad y realiza algunas consideraciones partiendo de las disciplinas de la ética, psicología, educación y política. Nos interesa subrayar la inserción como un modo de ser y de relacionarse y su papel en el plano de las relaciones interculturales. También subrayar la existencia y permanente conflicto de los espacios *entreculturas* y el llamado de Lévinas a una libertad como responsabilidad por los/as otros/as. Insistir en la posibilidad de la ruptura personal y la “desobediencia cultural” que, según Fernet-Betancourt, permite apuntar hacia las formas críticas de la estabilización cultural y así corregir y mejorar para alcanzar una mayor humanización personal y de los espacios que habitamos. Si hoy tenemos mayor conciencia de las características y de los comportamientos interculturales es necesario introducir una formación específica en las competencias interculturales para potenciar esos espacios y crear formas de convivencia, sobre la base de una mínima justicia e igualdad.

Palabras clave: Interculturalidad, espacios entreculturas, libertad, alteridad.

ABSTRACT

This article shows the complexity and multidimensionality of interculturality and explores some considerations based on the disciplines of ethics, psychology, education and politics. Cultural insertion is emphasized as a way of being and relating, as is its role on the plane of intercultural relationships. The study also underlines the existence and permanent conflict of intercultural spaces and Levinas's call to liberty as responsibility for others. It insists on the possibility of personal rupture and “cultural disobedience,” which, according to Fernet-Betancourt, permit pointing to critical forms of cultural stabilization and thereby correcting and improving them to achieve greater personal humanization and humanization of the spaces we inhabit. If today, there is a greater awareness of the characteristics and requirements of intercultural behaviour, it is necessary to introduce specific training in intercultural competences to empower these spaces and create forms of coexistence based on a minimum of justice and equality.

Keywords: Interculturality, intercultural spaces, liberty, alterity.

INTRODUCCIÓN

Un contrapunto importante a nuestra temática se encuentra en la Conferencia de los Ministros del Consejo de Europa, celebrada en Vale do Garrão (Algarve) los días 28 y 29 de Octubre 2005, con el título: "*Diálogo Intercultural: Os Caminhos de Futuro*". En ella se apeló a la búsqueda de un nuevo entendimiento cultural para lograr alcanzar la estabilidad y la construcción de la paz en el Mundo. Sus ejes temáticos fueron: el papel de la cultura en la prevención de los conflictos, el refuerzo de la cohesión social y el apoyo a la expresión cultural en el contexto de los derechos humanos y el desenvolvimiento sustentable. Asimismo se enfatizó la necesidad de pasar de la retórica sobre la promoción del diálogo intercultural hacia *la acción concreta y la necesidad de crear una plataforma internacional que abra nuevas vías al diálogo*.

Las preguntas que hoy nos surgen en el momento presente son las siguientes ¿Hemos avanzado? o ¿Qué desafíos se presentan hoy?, estas cuestiones nos ayudan a orientar algunas observaciones sobre la temática y su planteamiento.

Hay que hacer caminos y tender puentes, y estos últimos se sostienen mejor cuando son afianzados entre las dos orillas. Para construirlos es necesario andar un camino. A continuación apuntamos hacia algunas referencias a considerar en este trayecto.

DE LA INTERCULTURALIDAD Y LO INTERCULTURAL

Parafraseando la metafísica de Aristóteles, la interculturalidad se dice de muchas maneras... Basta asomarnos a las publicaciones de últimos años, o incluso recurrir a cualquier buscador informático, para verificar que la temática se ha disparado en varias direcciones¹. Con todo, es posible apreciar que en los distintos ámbitos, a saber, político, académico o pedagógico, todavía asistimos a una considerable producción de teorías o modelos, propuestas, programas para enfrentar los desafíos e problemas que plantea la interculturalidad, mientras que es notable la escasez de los estudios empíricos acerca de los procesos y relaciones interculturales, en particular, en la educación, a pesar de su papel esencial de cara al futuro que nos espera².

A modo de simple aproximación a la interculturalidad, puesto que intentar definirla resulta problemático, restrictivo y es síntoma de una mentalidad occidental monocultural³, diremos que se trata de una deliberada *opción por la interrelación* (acción /comunicación /diálogo) entre personas, grupos o instituciones que pertenecen a culturas diferentes o mantienen señas de identidad más próximas o lejanas entre sí. No puede ser impuesta desde arriba, o por una cultura dominante. Además, integra varias dimensiones como son: el intercambio, reciprocidad, interacción, relación mutua, apertura y solidaridad efectiva, entre los distintos modos de entender la vida, los valores, la historia, las conductas sociales, etc.

El estudio de la interculturalidad es complejo y puede realizarse desde el cruce de varias perspectivas, tales como la ética, la psicológica, la pedagógica y la política. Estas perspectivas pueden

1 FORNET-BETANCOURT, R (2001). "Supuestos, límites y alcance de la filosofía Intercultural". *Diálogo Filosófico*, nº 51, Madrid, España, pp. 411-426; DIETZ, G (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada – México, EUG – CIESAS; DE VALLESCAR P, D (2000). *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid, PS editorial.

2 REICH, H (1994). "Interkulturelle Pädagogik: eine Zwischenbilanz", *Zeitschrift für Pädagogik*, 40 nº 1, pp. 9-27.

3 FORNET-BETANCOURT, R (2004). "Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural". *Concordia, Reihe Monographien- Band 37*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, pp, 9-14.

integrar un conjunto de categorías-variables, a saber: las relaciones, lo igual y lo diferente, la tradición, la innovación y la distancia.

La interculturalidad es una acción *consciente y concertada por parte de los implicados*, no una pasiva recepción de elementos socioculturales⁴. Se desarrolla en nuestra vida cotidiana y de formas muy concretas, sea en el ámbito público o privado. La *aceptación* y la *comprensión* son claves para despertar/favorecer ese proceso que puede traducirse en el aumento de las capacidades perceptivas, cognitivas y comunicativas e incluso para el trabajo en común. También contribuyen al cambio de la propia imagen y la adecuación a una nueva situación. No se puede vivir la interculturalidad sin una actitud de diálogo inter/intrapersonal⁵.

Resta añadir, que lo que pueda ser la interculturalidad y lo intercultural guarda una relación estrecha con las prácticas y los diferentes modos de vida de las personas. Y es desde ellas que interpretamos lo intercultural, como sujetos activos e implicados. Es decir, somos nosotros/as aquí y ahora, quienes interpretamos desde una teoría o discursos sobre la intercultural, asentados en una determinada experiencia y la propia biografía.

PUNTO DE PARTIDA: LA INSERCIÓN CULTURAL Y LO INTERCULTURAL COMO MODO DE SER Y RELACIONARSE

Watsuji, un filósofo japonés siempre que se preguntaba por la persona humana, invariablemente lo conectaba con la pregunta ¿qué es Japón y cómo son los japoneses?⁶. Pero suele ser más conocida entre nosotros/as la afirmación de Ortega y Gasset “*yo soy yo y mi circunstancia*”, para referirnos a la vinculación entre el yo y las circunstancias que le van modelando, revelando parte de su identidad (quien soy, o quien quiero ser)⁷. O bien, la idea de Sartre⁸ con su concepción de sujeto como ser-en-situación y/o universal singular y la concepción de la Escuela crítica de Frankfurt y Habermas⁹ cuando subrayan la diversidad de “*mundos de vida*” y “*visiones de mundo*” de los que participa todo ser humano.

Esas filosofías dan cuenta del sujeto humano inserido -o en relación interdependiente- con su respectivo universo cultural y de su humanización. Ese constituye su punto de apoyo (histórico-antropológico, no ontológico), situación y horizonte. Es la plataforma desde donde se lanza al mundo y responde, según las preocupaciones, necesidades o cuestiones que le plantea. No obstante, desde los primeros años de vida la persona necesita ser introducida en la cultura a través de un conjunto de procesos de socialización (enculturación) para poder apropiarse de ella. Esto significa, que la situación no es un destino inmutable y que existen posibilidades distintas por desarrollar, a nivel personal y cultural. Pero siempre pasa por el reconocimiento del papel de la circunstancialidad y sus límites, y del poder hacernos cargo que existen otras perspectivas sobre el mundo. Sin embargo, la postura in-

4 DE VALLESCAR, P. D (2002). “La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural”, in: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (Coord.,) (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 141-162.

5 PANIKKAR, R (1999). *The Intrareligious Dialogue*, New York/ Mahwah, N.J., Paulist Press, pp. 23-40; DAL FIUME, G (2000). *Educare alla differenta. La dimensione interculturale nell'educazioni degli adulti*, Bologna, EMI.

6 MASSIÁ, J (1997). *El animal vulnerable*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 83-125.

7 ORTEGA Y GASSET, J (1983). “Meditaciones del Quijote”, in: *Obras Completas*, t. 1, Madrid, p. 322.

8 SARTRE, JP (1943). *L'êtr e le neant*. Paris, Minuit, p. 561ss.

9 HABERMAS, J (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Edic., Península.

tercultural va más allá y preconiza un cambio de paradigma, que aún estamos bastante lejos poder asumir.

La circunstancia, por tanto, condiciona toda vida humana, que se hace *en ella* y *a través de ella*. Toda persona es conocida e interpretada a través y desde ella (Dilthey, Ricoeur). Nunca es simplemente un añadido, sino que forma parte constitutiva del ser. Esto se percibe mejor si captamos algunos de sus configuradores, tales como el paisaje, la tradición, la lengua, el espacio-temporalidad y la capacidad simbólica creadora de cultura que colorean la vida, forma de estar y la propia personalidad, a medida que van siendo apropiados¹⁰. La persona va siendo parte o pertenece a un enclave determinado en la medida que conoce y maneja sus propios códigos sociales, políticos, culturales, axiológicos, etc. Desde ahí comienza a ser y estos le proveen de un estilo de relación con los/as otros/as, sin que le pueda ser dispensado el tener que recorrer su camino.

La entrada en contacto con otras culturas (intercambio cultural, aculturación) pone en juego varias dimensiones de la persona, que delatan su apertura y capacidad de relacionamiento. Esto se registra en una serie de tensiones, que afectan la identidad, al menos en tres niveles:

- Lo heredado (biopsíquico) y lo aprendido (sociocultural)
- La cultura (en abstracto) y la identidad personal (yo soy yo)
- Los otros yo (otros grupos o personas) y yo

El interés por la *inserción cultural* se explica en función de su papel en la relación intercultural. De una parte, constituye un 'espacio previo' a la propia razón y una experiencia originaria (no aislada) pero determinante en lo que toca a la estructuración de la manera de vivir y con-vivir con los demás. De la otra, lo "propio" siempre es mestizo (!), pues se forma en interacción con otro/a (o una comunidad), a través del trato y contrato, la necesidad de una renegociación continua de roles y espacios, el discernimiento de valores implicados en orden a conseguir una síntesis personal y grupal, sopesando las exigencias que se derivan. Sería ingenuo desconocer la presencia de la disputa y el conflicto entre tradiciones e intereses particulares que subyacen a ese proceso y, hasta cierto punto, definen sus prioridades. Ese proceso de interculturización se da asentado en condiciones reales relacionadas con factores económicos, políticos, sociales, culturales... No elimina la propia originariedad siempre inacabada, configurándose precisamente en los procesos de frontera, donde se disierne el "adentro" y el "afuera", lo "propio" y lo "ajeno" o "extraño"¹¹.

Nuestra aproximación a otros universos culturales, en ocasiones, olvida el factor del enclave o circunstancialidad cultural y su función orientadora. Tal vez, a causa de cierta superficialidad y la fuerte tendencia que tenemos de situar otros mundos de acuerdo a los propios parámetros culturales o bien, porque no hemos reparado suficientemente en la incidencia de esa circunstancialidad o contexto, en la manera de leer e interpretar el mundo o de actuar de los/as otros/as. Muchas veces nos apremia tener que resolver cuestiones prácticas. En estos casos, es frecuente que prime el diálogo sobre las ideas (diálogo dialéctico) por encima del diálogo con la persona que tengo enfrente (diálogo dialógico). Esta manera de proceder termina por ser la más inadecuada para la aproximación intercultural¹². Sabemos que las culturas, grupos o personas, cualesquiera que sean (jóvenes, emi-

10 MASSIÁ, J (1997). *Op. cit.*

11 FORNET-BETANCOURT, R (2000). Interculturalidad y globalización, Frankfurt/M: IKO Ver. Für Interkulturelle Kommunikation. San José Costa Rica, Ed DEI; DIETZ, G (2003). *Op. cit.*; BARTH, F (1979). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, FCE.

12 PANIKKAR, R (1999). *Op. cit.*, pp. 23-40.

grantes, mujeres, de medios rurales y urbanos...), tienen un estilo de comunicación y códigos de relacionamiento propios¹³. Es probable que, de no considerarlo, nuestra comunicación y encuentro sean poco exitosos. No se trata de dominar todos los registros o claves de cada cultura, pero sí un cierto conocimiento y la disposición de querer comprender a otra persona, mediante el ejercicio de la comunicación y clarificación de significados.

2. LA INTERCULTURALIDAD: COMO ESPACIO “ENTRECULTURAS”

El espacio *entreculturas* o multiculturalismo, existió desde siempre, como dan cuenta las ciudades de Venecia, Toledo¹⁴. Hoy se percibe no sólo en las grandes ciudades sino en microespacios y espacios de paso, tales como los hipermercados, los aeropuertos, las ONGs. Hay que advertir que nunca dejó de ser problemático y conflictivo el asentamiento de grupos distintos en un mismo espacio. El esfuerzo por reducir lo distinto y lo extraño a lo mismo, es decir, a la cultura una y hegemónica, una modalidad de sujeto o un sistema económico, ha sido una tendencia a lo largo de la historia humana y particularmente acentuada en el mundo occidental¹⁵. En esa perspectiva, los estados siempre legitimaron cualquier razón –razón de Estado– con el objetivo de apoderarse de los demás y reducirles.

Se ha dicho bastante que una de las novedades que presenta el “espacio entreculturas”, tal vez resida en el reconocimiento explícito de su existencia, unido a la idea-utopía de crear espacios en los cuales los hombres y las mujeres, venidos de todas partes, puedan verdaderamente contar con un espacio humano y humanizador. O bien, poder desarrollar su propia manera de ser en compañía de los/as otros/as, algo que, en la práctica, no resulta nada fácil.

La pregunta por el sentido de ese espacio y los criterios necesarios a plantear para confrontar y verificar su calidad moral – intercultural – es todo lo contrario de concebir “*ciudades sin mapas*”. A nuestro entender, se relaciona estrechamente con la propuesta levinasiana que hace de la libertad una carga de responsabilidad (“*qué has hecho de tu hermano*”) y obliga, así, a salir de la indiferencia. Precisamente, la no-indiferencia y la responsabilidad marcan el sentido del espacio moral abierto que es la interculturalidad, a su vez, receptivo a otros “mundos de vida”, con sus alfabetos y gramáticas culturales, entendiendo la necesidad de un intercambio de competencias distintas. En esta línea, podemos hablar de un comportamiento intercultural desarrollado en cinco momentos:

1. *Momento de la interpelación*, que inaugura todo diálogo y se traduce en un dejarse cuestionar (que no equivale a claudicar de ningún contenido cultural), en un contexto donde nadie es más, ni mejor. Se sustenta en un modelo de inter-relación presidido por la igualdad y el respeto.
2. *Momento de la toma de conciencia de los condicionamientos*. A medida que se profundiza en la otra cultura, también se descubren más rasgos de la propia identidad.
3. *Momento de la auto-negación y salida de sí*. En conexión con el anterior, se conocen más los defectos propios y nace la necesidad de liberarse de la carga negativa del pasado. Implica una ‘salida’ de la ubicación preferente en una cultura específica (etnocentrismo).

13 HALL, ET (1976). *Más allá de la cultura*, Barcelona, G. Gili; DAVIS, F (2003). *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza.

14 LAMO DE ESPINOSA, E (Ed.) (1995). “Fronteras culturales”, in: *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza edit, pp. 13-79.

15 PANIKKAR, R (1999). *Op. cit.*, pp. 15-70.

4. *Momento del testimonio*, en el que se expone lo/a que uno/a, o una cultura es. Está transido de cierta autoafirmación a la par que asoma la luz del redescubrimiento personal. La asimilación de lo ajeno nos regala un nuevo modo de ver lo propio y sus nuevas posibilidades. Incluso, puede aparecer como permeado de otras tradiciones culturales que, a veces, se tocan...
5. *Momento del diálogo, crítico, creativo y abierto*. En esta experiencia se comunica 'lo propio' y se participa en 'lo diverso'. Se conocen otras formas de ver, organizar, pensar, sentir, interpretar...y, en conjunto, podemos discernir los mitos en que vivimos.

En esta perspectiva, la interculturalidad supone identidades conscientes de sus diferencias. Si es entendida como espacio de referencia moral, apunta hacia una manera de ser y de estar en la realidad propia, que no es exclusiva, ni excluyente. Esto la convierte en un espacio que puede ser más humano y progresivamente humanizador, fuente de maduración y crecimiento.

3. LA RUPTURA PERSONAL Y LA 'DESOBEDIENCIA CULTURAL'

La interculturalidad reconoce el hecho de que en todas las culturas siempre ha existido un espacio práctico para desarrollar la biografía personal, original e irrepetible. Al mismo tiempo asume que, ningún individuo o cultura, se *hacen por sí mismos*. Es decir, para poder ser, decimos y hacernos necesitamos pasar por los demás. Nuestra subjetividad esta 'hecha' de otros y por otros¹⁶. Esa realidad relacional originaria hace que la violencia o la exclusión no sean consideradas como algo 'natural'. Entonces, hablar de interculturalidad sólo en términos de modelo político para la convivencia y organización del conflicto cultural resulta reduccionista.

Aún se puede avanzar más en la dimensión crítica de la interculturalidad y su significado, si conseguimos verla como la condición que posibilita un gesto de ruptura con uno mismo y con la cultura recibida. Se trataría de fomentar una actitud de "desobediencia cultural" al interior de la persona o cultura, apuntando críticamente a sus formas de estabilización y los aspectos a corregir o mejorar, de acuerdo a las condiciones requeridas para una mayor humanización personal o de los miembros que la integran¹⁷. Así, de una parte, queda al descubierto la situación ambigua, conflictiva y muchas veces contradictoria del desarrollo personal y cultural, a causa de las deformaciones o dinámicas alienantes (por ejemplo: el etnocentrismo, el tradicionalismo, el culturalismo, el elitismo, institucionalismo...) y se evita la sacralización de cualquier universo cultural, a la par que, se nos exige retomar constantemente el conflicto de tradiciones-intereses que subyacen, los mismos que la cultura estabilizada pretende ocultar.

De la otra parte, se subraya la necesidad de realizar una 'opción' crítica personal, desde la cultura en la que estamos y por la que somos. Esta actitud deseable y a cultivar, permite salirse de las imposiciones que prescriben una forma de hacer y pensar, para transitar hacia otras posibles. Nos confiere la posibilidad de re-situarnos en un universo cultural, re-posicionarnos y optar por otras vías alternativas que pueden pasar por recuperar la memoria de las tradiciones truncadas, buscar la interacción con otras culturas, o bien, inventar nuevas perspectivas a partir del horizonte de las anteriores. Lo que reafirma la propia condición de sujeto *en y a través* de la cultura.

16 TAYLOR, Ch (1994). *The sources of the self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, pp. 25-53; 111-207; TAYLOR, Ch. (1993). "La política del reconocimiento", in: AA. VV. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, pp. 46-70.

17 Cfr. FORNET-BETANCOURT, R (2000). *Op. cit.*, pp.16-20.

Toda cultura histórica y original se desarrolla a partir de la interacción con otras, en frontera. Nunca es producto de una tradición única y totalmente acabada. La forma estabilizada que nos proyecta es el resultado de una lucha de tradiciones, con sus respectivas metas y valores, expresadas en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de creencias, etc. En su proceso de desarrollo ha dejado atrás otras tradiciones o tradiciones truncadas, por las que podría haber tomado figuras distintas a las que contemplamos hoy. De ahí, que también sea preciso discernir las tradiciones de liberación y opresión, en función de una ética universalizable que mire, se responsabilice y opte por los más oprimidos de las diferentes culturas¹⁸.

Formar en la interculturalidad crítica es impartir una educación alternativa y responsiva, que cristaliza en la 'desobediencia cultural' como clave para el desarrollo de una ciudadanía interviniente, frente a las múltiples indiferencias y marginalidades con las que opera el sistema hegemónico. En esta óptica lejos de buscar consensuar valores mínimos o construir una cultura globalizada, se pretende impulsar un tipo de discurso moral sobre los mínimos relativos al respeto y a la vida de todos/as en condiciones de humanidad.

Dada la inexistencia de un modelo terminado del sentido humano y humanizador de las relaciones entre las personas y las culturas, que pueda operar como referente posible del diálogo, y a causa de la asimetría global que impide darles un lugar igual, se toma una exigencia previa el revisar las condiciones fácticas en que se va a dar este diálogo y le afectan a todos los niveles. Es decir, el contexto histórico sobre el que se proyecta todo diálogo es una cuestión primera -no ulterior- y por ello:

Hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es imprescindible para o caer en la ideología del diálogo descontextualizado que favorecería sólo a los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría del poder que reina hoy en el mundo¹⁹.

Denegar ese conjunto de factores implica también negar la base material o infraestructura que requieren todas las culturas para su desarrollo, lo que a su vez, también se traduce en el tipo de acreditación que pueden o no recibir. Sería muy ingenuo descartarlos, pero también resulta dudoso un diálogo asentado en la discriminación disfrazada de (supuesta) neutralidad o el escepticismo. En síntesis, los criterios de control y verificación del discurso intercultural deben considerar la asimetría, el respeto, la no-indiferencia, la responsabilidad y la solidaridad originaria entre las personas y las culturas. Esto se ha de traducir en una serie de condiciones concretas, de carácter sociocultural y político, lo que representa el otro polo de control y verificación de tal diálogo.

La praxis intercultural liberadora puede ser calibrada mediante un conjunto de aspectos relativamente sencillos de captar, que delatan esa manera de ser y de relacionarnos con los/as otros/as y lo diferente en el seno de nuestros grupos, sociedades o culturas. Son cinco las opciones posibles, que pueden abrir, truncar o permitir el avance hacia lo intercultural, como calidad de vida en y con los demás:

1. *Mantener* la experiencia de una sola cultura como normativa y representativa de todas las demás (ausentes). Esta postura niega de fondo la existencia de la diversidad y dignidad de otras culturas.

18 *Ibid.*, pp. 28-29.

19 DUCHROW, citado por FORNET-BETANCOURT, R (2000). *Op. cit.*, p. 12.

2. *Reconocer* la existencia de otras culturas diversas (culturas nacionales, culturas étnicas, culturas de género, culturas juveniles, etc.) con sus lenguajes y códigos propios, pero inseridas o adicionadas a la cultura normativa. Esta perspectiva todavía opera en clave asimiladora.
3. *Fomentar* la receptividad, solidaridad y reciprocidad entre las culturas, promoviendo el conocimiento mutuo y la aceptación del 'otro/a distinto', junto con otras categorías y significados que iluminen las tradiciones, historia, perspectivas, religión... A partir de este momento, puede afirmarse que comienza verdaderamente un proceso intercultural...
4. *Denunciar* la injusticia provocada por la asimetría cultural y luchar contra ella, en todos los niveles, como producto de una mayor conciencia y de la necesidad sentida de contar con las otras culturas, sus aportes y relaciones.
5. *Avanzar* en la dirección de un 'encuentro intercultural' como *un proceso optado, permanente y siempre inacabado*, apoyados en que las experiencias de todos/as se combinan para dar lugar a la experiencia humana, contra toda forma de discriminación.

4. POTENCIAR LOS ESPACIOS "ENTRECULTURAS"

Cualquier persona en su vida cotidiana puede abrirse a la experiencia del diálogo intercultural, en la medida que en su relación con el/a otro/a se deje afectar, tocar e impresionar, en un ambiente que propicie compartir vida e historia personal²⁰ y sentir cómo su manera de ser y relacionarse se ve modificada en el mismo proceso aprendizaje en múltiples contextos culturales. Con todo, también acreditamos en la necesidad de implementar la formación en esa dirección, en tanto que el clima, la organización e interacción en los diferentes medios, así como las actitudes de las personas y/o grupos implicados, la calidad de sus contactos y colaboración, dejan bastante que desear y continúan funcionando desde el paradigma asimilacionista.

La interculturalidad forma parte de ese trasfondo humano relacional desde el cual desarrollamos la propia identidad, crecemos y maduramos ("somos y nos configuramos en la relación con los demás"). Sin embargo, la tarea de potenciarla no puede quedar confiada a la apertura, las buenas disposiciones personales y de relacionamiento o la sensibilidad 'natural', no sólo porque sería como delegarla a la 'buena voluntad' de algunas las personas, algo que no puede ser generalizado, sino porque se reduciría, en el mejor de los casos, a ciertos remedios ante determinadas problemáticas, para momentos puntuales y/o anecdóticos. Así, se haría imposible pensar en tomar medidas para introducir cambios en cualquier estructura y organización, quedando olvidada la fuerte carga de orientación/formación monocultural recibida y que funciona hasta el presente, a través de un conjunto de actitudes variadas, tales como:

- *La denegación*: no se percibe del todo la realidad de otras formas culturales o es negada por la existencia de barreras psicológicas o físicas que evitan el contacto.
- *La defensa*: se reconoce la existencia de las diferencias culturales, pero se inferiorizan las otras culturas al colocarlas frente a la propia.
- *La minimización*: se considera la propia cultura como normativa universal y las diferencias culturales no dejan de ser aparentes o variantes superficiales.
- *La aceptación*: se pasa a aceptar la realidad compleja de las otras culturas y en calidad de representaciones alternativas de la realidad.

20 *Ibid.*, pp. 68-69.

- *La adaptación*: se siente comodidad frente a las diferencias, consideradas como puntos de vista alternativos a la propia visión inicial de las cosas.
- *La integración*: se amplía la propia experiencia al incorporar otras visiones de mundo pertenecientes a diversas culturas.

Hay que acrecentar que en términos de dinámica social, cualquier contexto de convivencia suele estar orientado según los referentes culturales de los grupos dominantes y los referentes culturales diferentes provocan situaciones de conflicto con la “normalidad” instaurada por esa cultura hegemónica. A este respecto, un texto del famoso escritor Alçada Baptista es bastante ilustrativo:

Ella me decía que su casa era la de Santo Antón, donde se nació y vivió su madre. Le gustaba mostrarla y creo que de ahí su deseo de que yo la conociese toda, porque sentía que un poquito de ella se encontraba allí. También me di cuenta que el africano no tiene, normalmente, la relación que yo tengo con una casa: a pesar de haber viajado por todos lados del mundo, si no poseo una casa mía, con los olores y los trastos (trastes) de mi identidad, no soy un ser terrestre: me siento en un espacio dejado en el espacio como un personaje de Azimov. Allí por África no es así: una casa es de todos: es un entrar y salir constante. Y los amigos y los primos que vienen no se de donde y duermen por allí, en cualquier lugar. Más de una vez fuimos (su pareja y él) a dormir cada uno a lugares diferentes porque no sé quien llegaba de Holanda con los niños y no tenía a donde quedarse. En rigor, yo debería admirar aquella generosidad, pero no: aquello que llamamos civilización es, en cierta medida un sucesivo perder virtudes y a veces una acumulación de vicios. Estoy diciendo esto, pero encuentro que no vale la pena buscar las razones que llevan a las roturas. Necesario es, analizar la inexorabilidad de tales roturas²¹.

Asumimos, por tanto, que existen de facto comportamientos interculturales y no-interculturales. Si queremos que dominen los primeros debemos movilizar recursos y entrenar a las personas competencias interculturales, esto es, un lenguaje, modelos de comunicación, técnicas instrumentales, resolución de problemas, procesamiento de la información, habilidades sociales, creatividad, etc.²². Necesitamos implementar/despertar la atención y reciprocidad entre los miembros implicados, incentivarlos a compartir ideas y enfoques, a colaborar y establecer normas conjuntas, cultivar una visión de apertura a la mejora y renovación, crear condiciones que faciliten al grupo o comunidad una cultura de la interacción y el diálogo reflexivo, fundada en la confianza y el ‘respeto activo’.

Nos interesa resaltar dos notas, en lo que se refiere a una ‘sana’ comunidad o grupo y el ‘respeto activo’. Una ‘sana’ comunidad (familiar, religiosa, cívica, escolar...) o grupo, es aquella en donde se comparten, observan, analizan y discuten las prácticas y enfoques, cotidianamente. Es posible probar nuevas ideas y advertir errores. Toma en serio la idea de democracia cultural y política de la diferencia. Es apoyo y sustento de la identidad psíquica para la estabilidad que requieren sus miembros, de modo que puedan sentirse, desde el comienzo, acogidos y apreciados - seres valiosos - y otorga la posibilidad de desarrollar proyectos compartidos. Todo ello implica crear un clima integrador, que pasa por flexibilizar e ampliar el concepto de normalidad social, establecer referentes que den a conocer y permitan valorizar otras perspectivas culturales diferentes a las de la mayoría, así como comprender la necesidad de implementar nuevas formas de convivencia diferentes a las tradicionales. Sin cierta igualdad y justicia es imposible caminar en esta dirección. De esta toma de postu-

21 ALCADA BAPTISTA, A 2000 (1994). *O Riso de Deus*, Lisboa, Presença, p. 17.

22 AGUADO, T (2003). *Pedagogía Intercultural*. Madrid, Mc Graw Hill.; DAVIS, F (2003). *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza.; REICH, H (1994). *Op. cit.*

ra se desprenden consecuencias esenciales, tanto desde la perspectiva de la construcción de las percepciones, como en la promoción de nuevas formas de actuación social.

No hemos hablado simplemente de respeto -comúnmente identificado con cierta pasividad o hasta indiferencia- sino de 'respeto activo'. Desde el posicionamiento ético aquí mantenido significa que "cualquier persona es una interlocutora válida a la hora de tomar decisiones sobre normas que le afectan, y por eso es obligado dejarle participar, en condiciones de simetría, en los diálogos que preceden a la decisión sobre esas normas"²³. En este sentido, la imparcialidad pasa a ser una invitación para que cada persona afectada, pueda expresar libremente sus intereses, debiendo ser tomados en cuenta en el resultado final. Así, la corrección de la norma deja de recaer en la aceptación de los más poderosos o la mayoría para abrirse a todos los afectados. En clave intercultural significa que merece la pena tratar de entenderse mediante el diálogo y el acuerdo para intentar satisfacer intereses universalizables.

En la investigación educativa y antropológica ya existen estudios acerca de los modelos de relación, comunicación, estilos cognitivos de aprendizaje, etc., de personas y grupos distintos, así como de los procesos generales de interacción. Las multinacionales manejan, desde hace tiempo, los modelos de relacionamiento intercultural con el objeto de poder extenderse. Y también existen proyectos pedagógicos para aprender a dialogar en el aula²⁴.

Actualmente se descubre que el comportamiento intercultural, es también *educable*, solo en raras excepciones se improvisa. Así cobra particular relieve el desarrollo de competencias interculturales (habilidades cognitivas, afectivas y prácticas), sea en el ámbito formal o informal²⁵. En este caso, la escuela y la universidad tienen un papel relevante, particularmente en lo relativo a la configuración de otros referentes que puedan abrazar más características culturales (percepciones, valores, actitudes, expectativas...) y que permitan atribuir significados a los componentes de la interacción social y el desenvolvimiento adecuado del autoconcepto y la autoestima del alumnado en orden a su crecimiento, suceso y aprendizaje en situaciones multiculturales.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que los espacios entreculturas pueden convertirse en fuente de encuentro, maduración y crecimiento humano y humanizador para todos/as, si conseguimos cultivar una manera de ser que permita y potencie el vivir y convivir con las ineludibles diferencias. Abrir espacios de comunicación, interpretación, diálogo, aprendizaje e interacción responsiva y solidaria, es todo un reto. Una formación intercultural puede contribuir significativamente a esos objetivos, pero implica un viraje en el sistema escolar (clima, cultura, filosofía y proyecto de los centros, currículo abierto y oculto, actitudes de profesores/as y alumnado...), lo que torna difícil su implementación. Desde hace tiempo que diversas organizaciones se pronuncian en esa línea, entre ellas, la UNESCO²⁶, PNUD²⁷, la Unión Europea²⁸. Pero, en general las propuestas existentes en la práctica se limitan a cuestiones de bilingüismo y la tendencia a la integración de corte asimilacionista.

23 CORTINA, A (1996). *El quehacer ético*, Madrid, Santillana, p.118.

24 MOLINA SENA, C & DOMINGO MATEO, P (2005). *El aprendizaje dialógico y cooperativo. Una práctica alternativa para abordar la experiencia educativa en el aula*. Buenos Aires, Editorial Magisterio del Río de la Plata.

25 BRYRAM, N & STEVENS, citados por MALIK, B (2002). *Competencias interculturales*. Proyecto Docente. Departamento MIDE II, Facultad de Educación, Madrid, UNED.

26 Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2002.

27 Informe sobre el desarrollo humano, 2004.

28 CONSEJO DE EUROPA (2003). 21ª. Sessão: *Intercultural education: managing diversity, strengthening democracy*, Athens, Greece, 10-12 Noviembre.

La potenciación de los espacios entreculturas debe considerar cuestiones muy vivas en la actualidad, tales como la paz, la economía y cada vez más escasos recursos de las mayorías, los derechos humanos, las religiones, los fundamentalismos, las políticas, el terrorismo...y *obliga a revisar las reglas de juego*. Tal vez, por eso, todavía existe una distancia considerable para que dejen de ser consideradas un asunto marginal o de una minoría consciente y formada en esa línea, que practica un currículo vital alternativo. Pero, el abordaje de dichos espacios también debe considerar aspectos como el desarrollo socio-profesional y el capital social, ya que la interculturalidad debe ayudar a abrirse a nuevos recursos mentales y laborales, incrementar la creatividad y la capacidad para la resolución de problemas, así como el trabajo en las relaciones del respeto y el aprecio, el compromiso por los objetivos comunes, disminuyendo o neutralizando estereotipos y prejuicios, ayudando a renovar la vitalidad y riqueza cultural.

El tiempo avanza y los documentos se suceden. *El Libro Blanco para el Diálogo Intercultural*²⁹, subtítulo "Vivir Juntos en la Igual Dignidad", apunta a este como su mayor reto y horizonte. Asume que este diálogo pertenece a la agenda nacional e internacional y es imposible *sin una clara referencia a los valores universales – democracia, derechos humanos y Estado de derecho*. Algunas de sus líneas principales serían la perspectiva de la diversidad cultural, la ciudadanía participativa, el aprendizaje de las competencias culturales, la gestión de los espacios y las relaciones. Lo que exige ajustar diversos aspectos entre los gobiernos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hace tiempo escuchamos una sentencia de Fernando Pessoa que decía: "Hay tan poca gente que ama los espacios que no existen" (*"Há tão pouca gente que ama os espaços que não existem"*). En cierto modo, nos dio la clave para percibir la situación actual de la interculturalidad. En definitiva, es un espacio que apenas existe o, tal vez, sólo existe en algunos/as pocos/as que como Rosa Parkers, se atreven a afirmar con coraje el valor de la dignidad humana a través de acciones específicas y en espacios concretos, no levantándose del asiento que le correspondía en el autobús, pese al reclamo que le hiciera el chofer para cederlo a un hombre blanco. La interculturalidad se muestra en desacuerdo con determinadas formas en las que se presenta e interpreta lo humano y que conducen a la insolidaridad, discriminación, racismo, sexismo, xenofobia... Ideas y representaciones mentales erradas que, muy pronto, se traducen en prácticas radicales y discriminatorias. Es una forma concreta de promover la igualdad de oportunidades y la inserción social. Y representa *un talante, un estilo de vida y una forma de construir una convivencia justa y rica* en un mundo que - aceptémoslo o no - se hace cada vez más multicultural, a la par que, es una visión de la historia humana, a través de sus cruces y entrecruces culturales, en un tono de ejercicio sostenido de la memoria común y el perdón recíproco entre sus contendientes.

Deseo terminar con la metáfora utilizada por John Paul Lederach en su libro *Moral Imagination*³⁰. Menciona que los ingredientes comunes para hacer el pan son el agua, la harina, la sal, el azúcar y la levadura. De estos, la levadura es el ingrediente utilizado en la menor cantidad, pero es el único capaz de producir un cambio sustancial en todos los ingredientes. Sólo se necesitan unas pocas personas para cambiar muchas cosas. Pero, tal levadura, para ser útil, se debe mover desde su incubación y mezclar durante el proceso. Además, requiere de la combinación correcta de la humedad,

29 CONSELHO DE EUROPA [2009 (2008)]. *Livro Branco sobre o Diálogo Intercultural*. "Viver Juntos em Igual Dignidade", Junho.

30 LEDERACH, JP (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. New York, Oxford University Press.

la calidez y el azúcar. Y requiere inicialmente cubrir y cultivar, antes de que pueda cumplir con su función. Sólo después podrá ser mezclada con la masa mayor. El pan para ser amasado necesita también de un poco de músculo y de otra persona que pueda encender el fuego o el horno para meterlo. Cuando se prepara el pan, no se trata nada más de tener una levadura, sino de todo un contexto: alimentación, deseo, necesidad, habilidades de los demás; y el individuo divertido que viene a la fiesta, pero que no la ha organizado, pero ha respondido a una invitación... Es necesario reconocer que el pasaje a lo intercultural, es un proceso que implica identificar puntos de inflexión y posibilidades para aventurarse en lo desconocido y crear...



Pensar del sujeto interdiscursivo en el diálogo intercultural

Thought of the Interdiscursive Subject in Intercultural Dialog

Zulay C. DÍAZ MONTIEL¹

*Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA). Facultad de Ciencias
Económicas y Sociales. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

En este artículo se trata de interpretar el *pensar interdiscursivo* y el *acuerdo compartido* desde el paradigma intercultural, considerando la experiencia de la autoconciencia del sujeto como relación entre individuos que interactúan entre sí, sobre la base del reconocimiento recíproco que crea el conocimiento de cada uno como sí mismo a través de la conciencia del otro. El encuentro con el otro será, entonces, medio y fin, que obra por medio del lenguaje y hace posible la existencia del individuo como sujeto socializado.

Palabras clave: Pensamiento interdiscursivo, sujeto, diálogo, interculturalidad, América Latina.

ABSTRACT

This article deals with interpreting interdiscursive thought and shared agreement seen from the intercultural paradigm, considering the experience of the subject's self-awareness as a relationship between individuals who interact among themselves based on reciprocal recognition, creating knowledge about each one as itself through awareness of the other. Therefore, encounter with the other will be a means and an end that works through language and makes the existence of the individual as a socialized subject possible.

Keywords: Interdiscursive thought, subject, dialog, interculturality, Latin America.

¹ Dra. en Ciencias Humanas. Profesora-Investigadora a dedicación exclusiva, PEII "B". Este artículo forma parte del proyecto de investigación n° 2, intitulado: "Praxis intercultural de las éticas emancipatorias en América Latina", adscrito al Programa de Investigación: INTERCULTURALIDAD Y RAZÓN EPISTÉMICA EN AMÉRICA LATINA, inserto en la línea de investigación: *Estudios Epistemológicos y Metodológicos de las Ciencias Sociales del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos* (CESA-LUZ) y cofinanciado por CONDES-LUZ.

INTRODUCCIÓN

Iniciando Europa la Modernidad con el descubrimiento de América en 1492, nuestra historia latinoamericana ha sido testigo de los movimientos indigenistas ético-liberadores, de los movimientos independentistas del colonialismo europeo rechazando toda forma de sumisión, nutriendo así, los movimientos emancipadores desde la propia concreción de la historicidad del continente. Las tendencias liberadoras de un pensamiento filosófico único que surgieron a finales del s. XIX y principios del s. XX, conjuntamente con el nacimiento a finales de la década de los sesenta y principio de los setenta de la Teología y Filosofía de la Liberación, denunciaban en términos sociopolíticos la situación de pobreza y opresión que afecta a grandes sectores de la sociedad.²

Todos estos momentos de irrupción en la reflexión ética vienen contribuyendo a la concreción de perfiles éticos del sujeto para crear un proyecto de sociedad donde la justicia, la solidaridad, libertad y dignidad humana, sean los valores fundantes en los que se apoye el derecho humano a la convivencia intercultural.

En la actualidad, el desafío de la convivencia intersubjetiva que se plantea desde la filosofía intercultural para la América Latina, recoge, por una parte, de la ontología fenomenológica, lo que señala Fomet-Betancourt³ siguiendo a Sartre, como trascendencia del ego que reclama la existencia del otro para hacerse. Pero, por otra parte, va a insistir en que el acto comunicativo de la voz del otro en el desarrollo interpretativo del *diálogo dialogante* es una consecuencia directa de los mundos de vida implicados en el reconocimiento y las pluralidades de las consciencias.

En la filosofía intercultural, el movimiento de la consciencia en su *ontos* fenomenológico logra el reconocimiento de sus intencionalidades ante o frente a otras consciencias que la aprehenden y la significan a través de las palabras y el discurso. Pensar en y con el otro, es pensarse en lo que se comparte con el otro en su yo consciente y en su intención subjetiva, como acto de humanización cultural e histórica. El otro es presencia humana pero de igual modo, acto discursivo. Ello se explica porque en cada mundo subjetivo el sujeto lo es de un yo que se abre al mundo en su intención existencial. Y es, precisamente, la interdiscursividad la que le asigna el rol protagónico a los encuentros compartidos con los otros.

La posibilidad de *ser ahí* de un sujeto, se hace posible porque también existe el otro, sin el cual no es factible hablar y asumir la existencia real de algún sujeto. En este sentido, lo que proyecta la existencia en el mundo no es una sustancia metafísica en el sentido medieval, sino un existir entre consciencias que se interpelan desde una otredad que no soy yo, toda vez que me da posibilidades materiales de concretarme como un ser yo. Hegel,⁴ basaría el reconocimiento recíproco entre sujetos, en el conocimiento de la identidad del yo, que se hace posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, dependiendo él a su vez de mi reconocimiento.

DIÁLOGOS Y CULTURAS

El diálogo entre las culturas de la humanidad reclama el universo hermenéutico del lenguaje en libertad ontológica del sujeto para expresarse en sus referentes culturales más originarios. La po-

2 Cfr., ACOSTA, Y (2005). "Sujeto", in: SALAS ASTRAIN, R (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Chile, Ediciones UCSH.

3 Cfr., FORNET-BETANCOURT, R (1989). *Introducción a Sartre*. México, Editorial La Salle.

4 *Ibidem*.

liferonía de voces, tal como lo señala Fonet-Betancourt⁵, es el resultado principal de esas praxis dialógicas de los encuentros que portan un fuerte carácter postcolonial del filosofar en Occidente, poniéndolo en relación con otros mundos que también tienen algo que decir desde sus propias representaciones e identidades.

El diálogo intercultural al presentarse como el camino que cada identidad cultural puede transitar, se convierte en un recurso capaz de ayudar a confrontar el desafío de asumir que toda identidad es perfectible como condición de posibilidad, evitando con ello, el etnocentrismo de erigirse como única⁶. Así, la dialéctica del reconocimiento en este diálogo, es una disposición práctica que se realiza o no en la vida cotidiana en un contexto conflictual. Se conforma como un proceso teórico-práctico, abierto y frágil en sus conquistas y logros en la confrontación con la desigualdad e injusticia.⁷

En el diálogo intercultural el sujeto dialogante pasa de estar en un *proyecto abstracto* de la vida cotidiana, a ser una realidad convivencial con los otros. En este sentido, el *otro* como *otro* culturalmente susceptible de indeterminación existencial y cultural, se hace un problema de interpretación en su *forma* y su *contenido* discursivo a causa de las represiones o controles racionales impuestos por las propias instituciones y estructuras sociales hegemónicas. O sea, es la concepción neoliberal y global de capitalismo que en América Latina representan nuestras instituciones las que excluyen y humillan al otro en sus derechos fundamentales como ser humano; regulando restrictivamente su vida ciudadana en nuestras sociedades⁸.

Como categoría práctico-moral, el diálogo intercultural se erige como inter-reflexión entre sujetos culturalmente distintos que disciernen acerca de formas de pensar que determinan otras formas de vida, interactuando con valores humanos universalizables, tales como: la libertad, solidaridad, justicia social, dignidad. En este sentido, trasciende las visiones e intereses particulares a una cultura y asume la perspectiva universal de humanidad.⁹

En su quehacer filosófico, la filosofía intercultural contextualiza el universo de encuentros discursivos desde la dignificación de los contextos culturales, como mundos específicos que saben compartir y coexistir en realidades afines, más allá de los límites definidos por su *ethos*. Este transgredir los límites o perímetros de las formas culturales entre las culturas, de acuerdo con Fonet-Betancourt, tiene un particular interés práctico por aquellas praxis dialógicas entre universos contextuales que testimonian con su voluntad de universalidad, exponer ante el otro los procesos pragmáticos de su racionalidad comunicativa.¹⁰

Se constituye por medio de éstas prácticas de comunicación, un esfuerzo de traducción y más que de traducción de comunicación, entre contextos que buscan transmitir sus experiencias y refe-

5 Cfr., FONET-BETANCOURT, R (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica. Edit. DEI.

6 *Ibid.*, p. 54. "Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias".

7 *Ibid.*, pp. 63-64.

8 FONET-BETANCOURT, R (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización*. Costa Rica. Edit. DEI. p. 75.

9 *Ibid.*, p. 92.

10 FONET-BETANCOURT, R (2005). "Filosofía intercultural", in: SALAS ASTRAIN, R (Coord.). (2005). *Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. II. p. 402.

rencias fundantes de sus particularidades respectivas¹¹. Por lo que el diálogo intercultural se podría describir, como la práctica de comunicación-traducción que logra traducir los universos culturales unos a otros, creándose la universalidad que pone en marcha una perspectiva política intercultural de la solidaridad y la justicia social. Se recupera para el diálogo intercultural los espacios de correlación que ontológicamente definen y dotan de sentido a las existencias de cada cultura en el contexto de sus valoraciones, percepciones, sensibilidades, y racionalidades.

La filosofía intercultural propone historificar el proceso de constitución de las formas de racionalidad vigentes, desde un diálogo intercultural abierto y sin prejuicios que se conforma como comunión de prácticas de razón¹². La consulta abierta entre culturas construye prácticas de recreación del discernimiento desde el diálogo polifónico, que puede dar razón de la situación de seres humanos dentro de su universo concreto y a la vez, puede razonar acerca de lo que es mejor para todos en términos universalizantes.

La interculturalidad de la filosofía, ensancha así, los razonamientos unilaterales de la razón, que sólo se piensa sometida a la dinámica del desarrollo capitalista de la producción. El diálogo visto como medio a través del cual se genera la práctica intercultural e interdiscursiva, contribuye a la superación del relativismo cultural en la medida que la pluralidad de las relaciones descentra toda cultura de sus fijaciones etnocéntricas y convierte las diferencias culturales en diferencias históricas relativas.

A través del diálogo intercultural, toda cultura descubre que no es "la medida" ni de sí misma ni de las otras; por lo que se requiere, para tener una idea de lo que llamamos *propio* o *nuestro*, el proceso de diálogo como participación interpretativa del otro.¹³ El diálogo intercultural de acuerdo con Fomet-Betancourt, se concreta en el medio capaz de construir otro mundo que se universaliza desde abajo con la participación solidaria de todos, afirmando la voluntad ético-política de quienes han sido excluidos de los procesos de desarrollo del capitalismo.

Así pues, se trasciende la dialéctica de ser y estar, no pretendiendo con-vencer al otro, por el contrario, presuponiendo confianza en el proceso de interacción entre sujetos en situaciones culturales diversas, para *dialogar dialogando*, desde el encuentro que habla y escucha sin prejuicios las proposiciones que van más allá de intereses meramente particulares. Se habla entonces, de encuentros entre culturas concretas, de aproximaciones de aspectos multiformes, de comprensión del otro desde su propia realidad cultural, desde su propia humanidad.

El esfuerzo que está de por medio, es aprender de los otros como los otros aprenden de nosotros, permitiendo que nuestras convicciones sean fecundas por las visiones de los otros¹⁴. En este devenir, dialogar en términos interculturales, es buscar juntos desde puntos de vista diversos el en-

11 *Ibid.*, p. 403.

12 *Ibid.*, pp. 404-407. De acuerdo con Fomet-Betancourt: "Esto permite hacer manifiesto el tejido monocultural de dicho proceso y corregirlo con un plan de reconstrucción de la razón filosófica desde y con la participación traductora de las prácticas del quehacer filosófico en las distintas culturas de nuestro multiverso". En este contexto, se puede asumir que para el autor el diálogo intercultural se presenta como el medio para llevar a cabo "El desarrollo de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del "extraño" como interprete y traductor de su propia identidad, que supera el horizonte de la división "sujeto-objeto" y hace del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones, esto es, una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes que, mediante ese proceso, van tomando cada vez más conciencia de lo que pierden cuando cierran su interpretación y se encierran en ella buscando una garantía estable para su identidad o tradiciones".

13 *Ibidem*.

14 Cfr., PANIKKAR, R (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. España, Herder.

tendimiento que haga posible un proceso mutuo de aprendizaje que no tiene fin, considerando el carácter dialógico de las realidades que nos diferencian y nos asemejan, una búsqueda de la humanidad a rescatar.

Se convierte así el diálogo intercultural en un medio idóneo para lograr solidarizarnos por una vida buena para todos, desde el logro de la justicia social que garantice los derechos humanos sin menoscabo a diferencia alguna.

Así las cosas, la crítica que representa la filosofía intercultural al planteamiento monocultural de la humanidad, discierne acerca de alternativas frente a los desafíos de la globalización neoliberal, y entre ellas, plantea como propuesta el diálogo intercultural filosóficamente fundado como perspectiva de respuesta del sujeto que vive, y en cuya vivencia, reivindica una vida alternativa. Con ello, contribuye de forma explícita a la crítica sociopolítica de pueblos cuyas culturas han sido excluidas por la uniformidad cultural neoliberal.

Desde el contexto del diálogo intercultural, Fornet-Betancourt se asegura de la finalidad que persigue, como lo es, la transformación en términos interculturales de la filosofía, entendida como un poner a la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas¹⁵. De esta manera, pone al servicio del mundo de hoy el *desfilosofar* como factor de cambio en nuestro presente histórico.

Se asume así, el marco histórico cultural como referencia real a las exigencias del diálogo entre culturas, reivindicando, también, el derecho que toda cultura tiene a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio¹⁶. La significación del diálogo intercultural cobra sentido como praxis sociopolítica al reconocerse como horizonte alternativo de esperanza, como factor configurante del rostro actual de nuestro mundo.

Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo intercultural, es ocuparse de la contextualidad fáctica que proyecta el diálogo desde el propio contexto histórico, y en este fluir, pregunta por condiciones concretas de vida de quienes se manejan dentro de procesos de comunicación intercultural. El derecho de cada cultura a ser sí misma, a través del diálogo intercultural, logra por medio de la filosofía constituirse en un modelo alternativo que aprende a conocer el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada, organiza su materialidad con base a los fines y valores que quiere realizar.

No hay cultura sin materialidad interpretada en la organización social que se afirma como propia. Y en este devenir, la práctica de la filosofía desde el contexto de las exigencias reales del diálogo de las culturas, se presenta como la gran oportunidad para que la filosofía logre una ver-

15 FORNET-BETANCOURT, R (2000). *Op.cit*, pp. 18-19. "La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación. La cultura, aun la que se llama "propia", debe ser apropiada por sus sujetos. Y es precisamente en estos constantes esfuerzos de apropiación donde la cultura llamada "propia" se revela en el fondo como una opción del sujeto que crece en ella; pues en esos procesos participa del conflicto de tradiciones latente en su universo cultural y tiene que aprender a discernir su "propia" cultura, a optar y tomar partido dentro de su universo cultural. Así el sujeto humano nace culturalmente situado; pero esta situatividad no es un destino; porque, por los procesos de apropiación indicados, cada sujeto humano puede resituar su situatividad cultural; es más, puede reposicionar la posición o estabilización de su cultura, y optar por una vía alternativa; sea ya recuperando la memoria de tradiciones truncadas u oprimidas en la historia de su universo cultural, sea recurriendo a la interacción con tradiciones de otras culturas, o sea inventando perspectivas nuevas a partir del horizonte de las anteriores".

16 *Ibidem*.

dadera universalidad, a través de procesos de universalización impulsados por los propios contextos culturales¹⁷.

EL SUJETO DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y SU EMERGENCIA

Las transformaciones que el diálogo intercultural puede incorporar en el mundo de hoy, se restringen a la posibilidad que tiene el ser humano de concretarse como sujeto intersubjetivo; que como tal, es un sujeto comunitario y/o ciudadano, que utiliza la racionalidad dialógica intercultural para dirigir acciones hacia el entendimiento con el otro, diferente en su perspectiva de mundo y forma de vida. Este sujeto comunitario, emerge de la pluralidad cultural antropológicamente definida con un discurso ético-político que trama el sentido de un *cosmos* universal que dignifica la condición humana del sujeto. Hinkelammert lo llamó sujeto reprimido en su retorno hacia la emancipación.¹⁸

A diferencia del sujeto antropocéntrico que surge con la Modernidad, el sujeto comunitario que debe nacer en la actualidad, se inserta en las estructuras discursivas de la comunicación intersubjetiva como actor social tal como lo explica Habermas¹⁹. Este sujeto se recrea permanentemente en su vida cotidiana a través de un mundo de relaciones abiertas e interviene en la construcción de los sistemas sociales que el sistema hegemónico de poder no puede reducir, sin que éste pierda el sentido y comience a padecer de anomia societal.²⁰

A partir de allí, se puede abrir un nuevo escenario en los espacios de interacción intercultural, que redefina el sentido de la convivencia en términos de la dignificación de ser humano. Lo significativo de una posibilidad comunicativa intercultural desde un discurso práctico-moral, es el potencial de emancipación que la praxis sociopolítica intercultural puede tener frente a la globalización neoliberal. Esto es posible, si se retoma la crítica a la universalidad homogeneizante y se comienza a filosofar en términos de universalizar la condición de solidaridad humana.

La constitución de un sujeto latinoamericano intercultural necesita de acuerdo con Yamandú Acosta²¹, de la recuperación crítica de la categoría de sujeto como aporte al pensamiento crítico, y desde las relaciones de poder del orden dominante, recuperar su legitimación como sujeto inserto en unas condiciones preescritas culturalmente, y no por eso, poco sensible a actuar en espacios interculturales; por el contrario, debe ser un sujeto pleno de humanidad.

Más allá del universalismo abstracto en el que ha estado sumergido el sujeto contemporáneo, el sujeto comunitario intercultural, debe aportar a la construcción del contrapoder y contrahegemonía, lo referente a sus experiencias de participación comunitaria para convertirse en protagonista de su propia construcción crítica, articulando el sentido de su acción desde los excluidos y la no-dominación, para condicionar la universalidad de la emancipación.²²

El sujeto comunitario, como sujeto sociopolítico, se hace responsable de instituir el sentido emancipador al que las nuevas instituciones están llamadas, construyéndose como sujeto inserto en una cultura de la esperanza para una sociedad sin exclusiones. Se erige así, un sujeto cuya trascen-

17 *Ibid.*, pp. 14-16.

18 *Cfr.*, HINKELAMMERT, F (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, El Perro y la Rana.

19 *Cfr.*, HABERMAS, J (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo: I. México, Taurus.

20 *Ibidem*.

21 *Cfr.*, ACOSTA, Y (2009). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas, El Perro y la Rana.

22 *Ibidem*.

dentalidad emerge y al mismo tiempo se realiza en procesos de auto-reconocimiento y auto-afirmación, que no niega el reconocimiento a otras particularidades cuyas diferencias no impiden el diálogo legitimador de la humanidad del sujeto.

Será entonces, el nuevo trato que desde una episteme intersubjetiva se le dé al diálogo, con atributos interculturales, lo que pudiera asegurar una nueva correlacionalidad ético-moral entre los sujetos que emerge del sujeto comunitario. A través de prácticas dialógicas e intersubjetivas se pueden crear procedimientos que desarrollen acciones comunitarias, desde la solidaridad y el logro de la justicia como bien material o derecho humano y estimar como posible y concreta la praxis sociopolítica que nos comprometa a un buen vivir como seres humanos en términos universales.

El diálogo intercultural, se manifiesta entonces, como un procedimiento democrático alternativo frente a la globalización hegemónica del poder económico y político, entre sujetos comunitarios que luchan contra la exclusión social resignificando los principios alternativos de igualdad desde el reconocimiento a la diferencia. La lucha por la defensa de estos principios alternativos, se ha convertido hoy día en una sociopolítica del derecho de oposición contra toda forma de opresión ejercida sobre los negados del mundo.

En su implementación sociopolítica el diálogo intercultural potencia la construcción de los fundamentos básicos de una democracia participativa que resalte como principio de gobernabilidad la emancipación social del sujeto, que haciéndose comunitario, privilegia su condición de *poder de base* para radicalizar la democratización de nuevos mecanismos de convivencia social desde la demodiversidad de pluralidad de opciones y creatividad cultural.

De acuerdo con Boaventura de Sousa²³, ya se están dando en la actualidad manifestaciones sociales globales subalternas, tales como el *Foro Social Mundial* considerado como un inédito fenómeno político desde abajo. En tal sentido, explica que se han tenido experiencias políticas en las cuales los momentos de enfrentamiento se alternan con un mayor diálogo y más participación, representándose el horizonte dentro del cual se despliegan posibilidades de un diálogo intercultural.

Márquez-Fernández explica que para que el diálogo liberador avance en y con palabras y hechos, debe existir un verdadero espacio compartido que tal como lo entiende Fernet-Betancourt, abarque las formas históricas que dan génesis a la vida. Entendido en estos términos, el diálogo intercultural implicará una transformación del sujeto, en lo individual y colectivo, una verdadera revolución mental y social, del saber y sus instrumentos, del lenguaje y sus contenidos, de la sociedad en un continuo, del filosofar en un pleno devenir.²⁴

El papel de la interculturalidad en la transformación de la filosofía debe partir del diálogo de las culturas, donde los involucrados, desde su concepción de autonomía dentro de la historia vivida, se

23 BOAVENTURA DE SOUSA, B & RODRÍGUEZ GARAVITO, C (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. España, Anthropos, pp. 44, 45, 49. "El Foro Social Mundial (FSM), representa una de las manifestaciones sociales con mayores posibilidades de perdurar dentro de la sociedad civil global subalterna y contrahegemónica que está apareciendo en nuestros días. En su definición más amplia, el FSM es un conjunto de iniciativas transnacionales que busca el intercambio de ideas y experiencias entre los movimientos sociales y las ONG que organizan luchas sociales globales, nacionales o locales dirigidas contra todas las formas de opresión causadas o facilitadas por la globalización neoliberal." (...) "Aparte del consenso acerca de la no violencia, sus modos de lucha son extremadamente diversos y aparecen distribuidos en un continuo que iría del extremo de la legalidad y la institucionalidad al extremo contrario de la acción directa y la insurgencia. (...) "Finalmente, el FSM no se estructura siguiendo ninguno de los modelos de organización política moderna, (...) trae consigo la reaparición de una utopía crítica radical a la realidad cotidiana actual y la aspiración a una sociedad mejor."

24 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á & DE LOS RÍOS, L (2001). "La filosofía del diálogo intercultural en el pensamiento de Raúl Fernet-Betancourt". *Thelos*, Vol. 3, n°. 3. URBE, Maracaibo, pp. 285, 286.

organizan desde su saber práctico, y desde las diferencias culturales se constituyen en alternativa emancipadora que utiliza el diálogo como instancia de vida, necesaria para valorizar y legitimar el reconocimiento antropológico de quienes dialogan.²⁵

La configuración del sujeto comunitario intercultural se resignifica en Latinoamérica desde la praxis de una ciudadanía que constituye sus mediaciones prácticas en espacios de activación y construcción de alternativas a la globalización neoliberal. Se convierte así, el sujeto comunitario, es decir, el ciudadano y/o ciudadana, en protagonista histórico-político de la apertura intercultural.²⁶

En este devenir las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente, por el contrario, se establecen en el diálogo mismo. Es un *diálogo dialogal* que se distingue del dialéctico porque no busca convencer al otro, sino más bien, encontrarse con el otro a través de la confianza mutua del reconocimiento. El encuentro se da entre seres que hablan, escuchan y se hacen conscientes de ser algo más que *máquinas pensantes o res cogitans*.²⁷

Con el ánimo de aspirar a la armonía o la concordia, el diálogo intercultural como diálogo dialogal, presupone la superación de una epistemología sin ontología, es decir, presupone un diálogo entre culturas concretas que entran en contacto. Los seres humanos somos más que razón, por lo que un diálogo real tiene que ser humano. Al manifestarse el interés de querer entender, el diálogo se convierte en *duólogo dialogal*.²⁸

Para convertir el lenguaje en un lenguaje intercultural se necesita encontrar de mutuo acuerdo las bases del diálogo dialogal, o lo que es lo mismo decir, se necesita crear un lenguaje intercultural. Panikkar plantea que esta creación es una búsqueda compartida que se lleva a cabo hablando y escuchando, cada quien en su propio lenguaje expresa su pensamiento dentro de un universo de inteligibilidad.²⁹ Los involucrados aprendiendo con el lenguaje del otro, logran establecer una verdadera comunicación con una posible fecundación mutua, manifestándose así el lenguaje intercultural, como una construcción Inter direccional.

El lenguaje revela en el encuentro mundos culturales distintos que poseen su propio criterio del bien y del mal, de la belleza y la fealdad, de la verdad y la falsedad, de la justicia e injusticia, haciéndose intercultural, en el encuentro comunicativo que se hace manifiesto en el propio contacto. Siendo la cultura la que proporciona los medios para la comprensión, se genera una relacionalidad entre distintos contextos culturales en los que toda afirmación adquiere sentido.³⁰

Siendo la vida de uno el reflejo de todo, Panikkar explica que la naturaleza humana no sólo forma una red única sino que toda la realidad constituye un todo relacional de elementos relativamente Inter-in-dependientes. Desde su punto de vista, el encuentro existencial en un intento genuino

25 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á & GUTIÉRREZ, D (2007). "Presencia de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina". *Apuntes filosóficos*. Vol. 31, Caracas, pp. 182-183.

26 ACOSTA, Y (2010). "Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 15. n°. 51. Octubre-Diciembre. Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia. p. 43.

27 PANIKKAR, R (2002). "La interpelación intercultural", in: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (Coord.) (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, España, Biblioteca Nueva. pp. 34, 36.

28 *Ibid.*, p. 38.

29 *Ibid.*, p. 39.

30 *Ibid.*, p. 44.

de diálogo consistiría en *duólogos* entre traductores, que se hacen capaces de tener un profundo conocimiento del espíritu de un lenguaje y no tan solo de un vocabulario determinado.³¹

La sociopolítica de este encuentro consistiría en hallar juntos un proceder para el entendimiento, también en mostrar una actitud de querer aprender del otro. En este devenir,³² el otro como *otro* y no como *nosotros*, debe sentirse en su propia humanidad, desde su conexión con la visión del mundo que lo sustenta; es decir, debe ser comprendido desde el descubrimiento de él como *alter*, para que podamos ir más allá de nuestro mundo conocido, abriéndonos a nuevos horizontes. Para ello, se requieren relaciones dialógicas asociadas a la problemática sociopolítica de cada contexto que entra en relación intercultural, por medio de la puesta en práctica de la reciprocidad de perspectivas y la voluntad con las que se expresan.

En función de lo anterior, Vallescar³³ explica que la cosmovisión, los procesos cognitivos, las formas lingüísticas y los patrones de comportamiento, son factores entre otros no menos importantes, que complejiza la intersubjetividad del diálogo en la interculturalidad. No obstante, la hermenéutica intercultural tiene que tratar con la comprensión de los contenidos de diversas culturas a través del lenguaje que devela quién es el otro, cómo piensa, cómo actúa e interactúa, cómo percibe la realidad.

En este sentido, la filosofía latinoamericana de la liberación en las versiones de: Dussel³⁴, Hinkelammert³⁵, Yamandú Acosta³⁶, Cerutti³⁷ y Roig³⁸, entre otros, viene dando cuenta de quién es el sujeto de la emancipación, a partir del cual, la afirmación de la humanidad como sujeto es percibido como necesaria y posible. Desde las diferentes versiones expuestas existen aciertos y desaciertos que han empujado a la filosofía crítica latinoamericana a entrar en diálogo, con el propósito de discernir acerca de quién es el sujeto y cuál la eficacia de su movilización con respecto a las transformaciones institucionales logradas.

CONSIDERACIONES FINALES

Hoy día las culturas como visiones del mundo, se convierten en el recurso intercultural crítico y en la exigencia ética fundamental para el respeto a las diversas formas de vida que encarnan *praxis de libertad* como ejercicio reflexivo de autonomía. Además, desde la fragmentación de las culturas, los oprimidos y excluidos en ellas instituyen y concretan prácticas ético-morales, que rompen las cadenas opresoras con la reflexión crítica que media en este tipo de conflictos y encuentra en la comu-

31 *Ibid.*, p. 45.

32 *Ibid.*, pp. 47, 48.

33 Cfr., VALLESCAR P, D (2002). *El contexto intercultural*. In: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (Coord.,) (2002). *Op.cit.*

34 Cfr., DUSSEL, E (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México, Trotta. UAM-I, UNAM.

35 Cfr., HIMKELAMMERT, F (2006). *Op.cit.*

36 Cfr., ACOSTA, Y (2002). "La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos". *Revista Pasos*. n°. 104. San José de Costa Rica, pp. 13-23.

37 Cfr., CERUTTI-GULDBERG, H (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE.

38 Cfr., ROIG, AA (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE.

nicación con el otro, el medio idóneo para concretar en términos sociopolíticos las acciones que dan lugar a una reversión liberadora de la historia y las culturas³⁹.

La opresión del otro es la negación de su historia auténtica y originaria. Si bien esto tiene su data en la antigüedad ha formado también parte de la característica fundante del pensamiento y el discurso de la Modernidad en su concepción de la humanidad, al producir la reducción de la dignidad humana a privilegios de élites o estratos sociales subordinados. Se reprime, sobre todo, al *sujeto* de lo colectivo-comunitario en el sistema de organización social moderno y sólo se reconoce a quien se autodetermina como sujeto objetivado por el consumo y los mercados; por lo que se hace necesario, para llegar a acuerdos compartidos, concebir el espacio intersubjetivo del reconocimiento desde la praxis ético-moral que en lo cotidiano reconoce al *otro* desde la propia humanidad que lo asiste como ser humano autónomo y libertario.

En el actual orden social neoliberal, sin menoscabo a reducir o simplificar la complejidad del problema del *reconocimiento del otro*, el discurso hegemónico de la cultura dominante que no puede dejar responder a los intereses de la producción del mundo como un *objeto* más del consumo. Las relaciones interhumanas en la Modernidad no son más que la interiorización de valores que someten el orden social a expresiones individualistas egoístas, en el afán desmedido de fundamentar un sistema de relaciones sociales con serias desigualdades y socialidades excluyentes. La respuesta alternativa que el diálogo intercultural puede generar frente a este modelo civilizatorio dominante, puede explicar su sentido apelando por la esperanza de rescatar la dignidad humana.

Este proyecto intercultural que utiliza la lógica del diálogo de las culturas, se opone a la puesta en marcha neoliberal de una *cultura mundial*, pues se propone la transformación de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación o de comunicación solidaria entre universos culturales⁴⁰. Intenta con ello, abrir las culturas a la pluralidad de identidades ciudadanas como forma del nuevo sentido que la sociedad debe abordar para transformar el Estado-nación o Estado moderno, en un Estado poscolonial e intercultural.

El mundo deshumanizado reclama la emancipación como construcción de la humanización del sujeto sometido a la humillación de la exclusión e injusticia social. Y en este devenir, la importancia de la interculturalidad para romper con la estandarización y homogeneidad cultural, está en el imperativo del diálogo que orienta e interrelaciona culturas, abriendo oportunidades para universalizar modos de satisfacción de las necesidades vitales de la humanidad, que hoy día es un imperativo para la sobrevivencia y el mejoramiento de la calidad de vida.⁴¹

En la *polifonía de voces del diálogo intercultural*, se logra desenmascarar la función ideológica de la economía y la sociopolítica neoliberal, que ha sido expandida a través de la *cultura de masas*, colonizando el lenguaje y la memoria de culturas llamadas periféricas con respecto a las culturas consideradas centros de poder.

39 FORNET-BETANCOURT, R (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania, Editorial Mainz. p. 53. "(...) el diálogo intercultural se presenta como la alternativa racional y ética que permite que las identidades culturales, tanto en lo personal como en lo colectivo, entren en procesos de diálogo recíproco y descubran así, es decir, por el intercambio entre sus formas de ser y de vivir, sus límites o eficiencias. De esta suerte la identidad personal y/o colectiva pueden ser redescubiertas en su capacidad de compartir y de crecer con la identidad del otro".

40 *Ibid.*, p. 31.

41 DEMENCHONOK, E (2003). "Diálogo intercultural y las controversias de la globalización", in: FORNET-BETANCOURT, R (Ed.). (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclée, p. 88.

A través del reconocimiento del otro como *alter*, se propicia mayor inclusión y participación por medio de una interrelación deliberada entre culturas y en condiciones de igualdad desde el pluralismo antropológico-cultural. La interculturalidad pasa a ser, entonces, una cuestión práctica de saberse en relación, para aportar juntos a la creación de otro mundo más humano y solidario a través del pensar interdiscursivo entre culturas y acuerdos compartidos desde el respeto a las diferencias.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 60 (ENERO-MARZO, 2013) PP. 81 - 89
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

La cultura de vocación intercultural en Raúl Fornet-Betancourt

The Culture of Intercultural Vocation in Raúl Fornet-Betancourt

Alexander CERÓN SAMBONI

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) Quito, Ecuador.

RESUMEN

En este artículo se sostienen algunas tesis provisionales sobre la concepción de cultura en la perspectiva del filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt y de otros representantes de la filosofía intercultural latinoamericana. Para ello, la tesis central afirma que se puede entender por cultura en Fornet-Betancourt el contexto histórico que sirve de identidad a una cultura así también la crítica que hace posible una radical desantropologización de la cultura, vista desde el paradigma latinoamericano de la liberación.

Palabras clave: Multiculturalismo, eurocentrismo, comunitarismo, filosofía intercultural.

ABSTRACT

Some provisional theories about the concept of culture are supported from the perspective of the Cuban philosopher, Raúl Fornet-Betancourt, and other representatives of Latin American intercultural philosophy. The central thesis affirms that, according to Fornet-Betancourt, culture can be understood as the historical context that serves as identity for a culture, as does the criticism that makes a radical de-anthropologization of culture possible, seen from the Latin American liberation paradigm.

Keywords: Multiculturalism, Eurocentrism, communitarianism, intercultural philosophy.

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

De entrada, se debe advertir que el término cultura proviene del latín *colere* que significa cultivar, labrar y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de cultura, cultivo, culto, e *interculturalidad*, entre otros. Además, la filosofía intercultural no es nada homogénea en sus planteamientos, métodos, y objetivos, es un programa inserto de lo que se entiende como filosofía de la liberación y de varias vertientes que conforman este programa. Para no salirnos de los propósitos propuestos basta con afirmar que es una expresión culturalista e indigenista que emerge desde 1990 y, con eso se explica la aparición de *Filosofía intercultural* (1994) y *Transformación intercultural de la filosofía* (2001), de Raúl Fornet Betancourt.

El giro intercultural de la filosofía latinoamericana¹ no engloba a toda la filosofía latinoamericana. Se encuentra, por una parte, el sector que permanece en el horizonte del mestizaje: Leopoldo Zea, su libro *Fin del siglo XX, ¿una centuria perdida?*, México, 1996; por otra parte, tenemos el planteamiento que traspasa la visión del mestizaje, abriéndose al planteamiento intercultural: Luis Villoro y su libro *Estado plural: Diversidad de culturas*, México, 1998.

Recordemos que los estudios culturales desplegados en Gran Bretaña desde la segunda posguerra, emergieron con fuerza en la década de los cincuenta con una re-significación del concepto de cultura que se venía entendiendo desde una perspectiva antropológica y que ahora debería tomar cierto matiz de civilización, colonización, jerárquicas y de poder.

Desde las décadas de los ochenta los estudios culturales se convirtieron en un centro de cuestionamiento de las disciplinas establecidas, mientras que por los noventa el desplazamiento de los estudios culturales desde Europa hasta Estados Unidos da como resultado ese nuevo discurso denominado el multiculturalismo².

En la perspectiva latinoamericana, los principales expositores ubicados en el marco de los estudios culturales son: James Clifford, Renato Ortiz, Néstor García Canclini, Martín Barbero, y Beatriz Sarlo (llamados primera generación). Todos estos confluyen dando una explicación desde el ámbito de la cultura entendida como expresión de lo social-simbólico, centrados en los estudios mass-mediáticos y sus consecuencias.

A respecto Clifford expone:

La "cultura" antropológica no es hoy lo que era antes. Y, una vez que se percibe el desafío de la representación, como el retrato y como comprensión de encuentros históricos locales/global-

1 Es vista la filosofía como un quehacer contextual y plural – plural no solo en dirección que se expresa en muchas lenguas, sino como un quehacer contextual -La filosofía como plural aspira a aceptar la existencia de pluralidad de centros, antes de encarnar una reacción anti-europea. En lugar de lo anterior critica la formación de centros que se convierten en paradigmas únicos y exclusivos del filosofar. Ahora bien, con la transformación intercultural de la filosofía lo que se pretende no es añadir al tronco establecido aspectos que faltan, ni de transformar el tronco de la filosofía, sino de transformar la filosofía aceptando la diversidad de troncos. Aquí y ahora se pone en diálogo esa pluralidad de fundamentos (FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclee de Brower, p. 254). En una palabra, Fornet-Betancourt comprende la filosofía, "empalmado con una de sus tradiciones más meritorias y coherentes –la del humanismo crítico-revolucionario- como ejercicio de una reflexión teórico-práctica que, conjugando las dimensiones humanas fundamentales de la "lógica", la "ética", la "patética", y la "ideativa" (también se podría decir "imaginativa" o "innovativa"), se condensa en un saber de realidades responsivo que "sabe" encargarse, cargar y organizar lo real responsablemente" (FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.* p. 274).

2 FERNÁNDEZ NADAL, E (2003). "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual", *Herramientas*, n° 24, Buenos Aires.

les, coproducciones, dominaciones y resistencias, es necesario concentrarse en experiencias híbridas, cosmopolitas, como en otras enraizadas, nativas³.

Por su parte, Fonet-Betancourt, arguye que desde la problematización del concepto de cultura debería resultar, por consiguiente, una deconstrucción de nuestras ideas de cultura, la cual en este sentido surte un efecto “desculturalizante” en tanto analiza, sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos, la supuesta solidez cultural y la fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones tomadas en la lucha de poder.

LA CULTURA EN RAÚL FONET-BETANCOURT⁴ EN SU CUARTA ETAPA⁵ DE PENSAMIENTO

La primera tesis entorno a la cultura, en la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt, es su carácter histórica porque presupone al igual que las tradiciones están en concomitante mutación o transformación. En cuanto a la cultura vista como histórica se debe tener en cuenta el reproche que se hace a la transculturalidad que trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales.

Se refiere el cubano-alemán concretamente a Wolfgang Welsch, quien sostiene que las culturas concebidas como islas o esferas, por tanto, pueden sólo, según la lógica de su concepto, destacarse una de la otra, subestimarse, ignorarse, difamarse o combatirse mutuamente, pero no en cambio complementarse o intercambiarse. El concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva forzosamente a conflictos interculturales.

3 CLIFFORD. J (1999). “Culturas Viajeras”, *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.

4 Raúl Fonet-Betancourt nació en 1946 en Holguín (Cuba). Reside en Alemania desde 1972. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Aachen en la especialidad de Lingüística y Teología. Asimismo, es profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en Sao Leopoldo de Brasil. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación de México, la Sociedad de Hispanismo Filosófico de Madrid, de la Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Lateinamerikaforschung, de Alemania, y de la Sociedad Intercultural, también de Alemania. Desde 1982 es fundador de la Revista Concordia y de la Revista Internacional de Filosofía. Ha organizado y participado en distintos congresos internacionales de universidades de América Latina, Europa y Norteamérica. Así, dirige varios proyectos de investigación, como el programa de diálogo Entre la Ética del Discurso, de Otto Apel y Jürgen Habermas, y La Ética Latinoamericana de la Liberación. Ha coordinado y promovido cinco congresos internacionales de Filosofía Intercultural (México 1995, Brasil 1997, Aachen 1999, Bangalore 2001 y Sevilla 2003) y distintos seminarios para el programa de Diálogo Interdisciplinario, iniciados en 1990. En 1994 inició la publicación de la Serie Dentradiationenim Dialog. Esta biografía fue tomada de la doctora Diana Vallescar (Diana VALLESCAR P, Diana (2001). “Raúl Fonet-Betancourt” (1946)”, in: JALIF BERTRANOU, CA (Comp.) (2001). *Semillas en el Tiempo. El Latinoamericanismo Filosófico Contemporáneo*. Argentina, EDIUNC, p. 82.

5 Varios pensadores en Latinoamérica hemos decidido explicar la evolución del pensamiento de Fonet-Betancourt en cuatro etapas, Diana de Vallescar Palanca, Carlos Beorlegui, Alexander Cerón Samboni, Horacio Cerutti Guldberg. Las etapas se explican de la siguiente manera: Primera Etapa. Recepción de la filosofía europea (1978-1985), caracterizada por dos momentos fundamentales: a) Recepción a crítica y consistente. b) Inflexión en su pensamiento: 1984-1986. Segunda Etapa: Ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994). Tercera Etapa: Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural (1994-1995). Cuarta Etapa: Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (1995 en adelante). En la cuarta etapa se ubica la problemática entorno a la cultura.

Parafraseando a Fonet-Betancourt las culturas son realidades históricas que surgen como respuestas contextuales para la solución de sus respectivas preocupaciones, sus necesidades, sus cuestiones⁶. Por ello se erigen como visión del mundo que tiene que decir a todos⁷.

En definitiva, la cultura alberga su carácter histórico porque presupone que las culturas crecen, se corrigen y se transforman al igual que las identidades culturales:

“no ya en el sentido metafísico de una condición abstracta y estática, sino más bien como un proceso histórico de enriquecimiento continuo, posibilitado por una dinámica de constante transculturación [...] y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”⁸.

Como consecuencia de lo anterior al presentarse comprometida con su contexto es dinámica porque al prevalecer un trato con el otro emerge la posibilidad de diversas culturas en el seno de una misma, por tanto, está permeada por contradicciones y lucha de intereses, contradicciones que pueden ser sociales, políticas, económicas y religiosas. Finalmente, es una cultura que está definida teniendo en cuenta la tradición⁹. Las tradiciones en un momento determinado pueden configurar el perfil de una cultura.

Segunda tesis: la cultura para Fonet-Betancourt, es dinámica, y que, por lo menos, la filosofía intercultural trabaja con una visión dinámica de la cultura, es decir, porque su desarrollo está permeado por contradicciones y lucha de intereses. Esto permite ver la conversión en tensión de diferentes tradiciones culturales. Se debe a la polifonía de las culturas que exige renunciar a toda postura monológica que impida el intercambio de voces. Tal polifonía sugiere una comprensión dinámica de la cultura, vinculada a la materialidad de la vida. Aquel dinamismo permite reconocer en la misma la conversión en tensión de diferentes tradiciones culturales, superando así cualquier comprensión de la cultura como monotradicional: “A este nivel, dicho sea de paso, historificar nuestro concepto de cultura significa comprender que la cultura que llamamos nuestra no tiene porqué ser monotradicional”¹⁰.

Así pues, y posterior a 2001, se lee que la experiencia cultural tiene algunos elementos característicos para la comprensión de la cultura en la filosofía intercultural, tales como: Primero, es la del arraigo y confrontación de los desafíos que la vida misma nos encarga (según Fonet-Betancourt pueden ir desde resolver los problemas que esta empresa implica, confrontando las contrariedades de la misma que van desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de un ser querido); segundo, es la co-presencia que nos trasmite la experiencia cultural cuando estamos sujetos en el mundo de la vida (para la condición humana la condición cultural implica compartir espacio y tiempo, contextualidad e historicidad en vecindad y contemporaneidad); tercero, la experiencia cultural es una experiencia que se afina en la materialidad de la vida y que se articula en una determinada socialización; cuarto, la experiencia cultural es portadora de una dialéctica de agresión y resistencia de dominación y liberación; quinto, la conflictividad es el componente esencial de la experiencia cultu-

6 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 222.

7 *Ibid.*, p. 195.

8 *Ibid.*, p. 31.

9 CERÓN SAMBONI, A (2011). Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt. Brasil, Nova Harmonia, p. 93.

10 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 259.

ral, pues ayuda a la liberación y a explicar la génesis y los mecanismos de exclusión en un determinado universo cultural¹¹.

Tercera tesis: la cultura no son bloques monolíticos. En cada cultura hay una historia de luchas por la determinación de sus metas y valores, es decir, está permeada por la lucha de intereses y contradicciones “porque toda cultura es ambivalente en su proceso histórico, y su desarrollo está permeado por contradicciones y luchas de intereses”¹². Aquellas contradicciones pueden ser sociales, políticas, económicas y religiosas que encarnan luchas internas que fragmentan universos culturales específicos. Como ejemplo de lo anterior, tenemos los carnavales de Bolívar, Cauca, Colombia (Enero-2012), cuando la participación en el mismo por parte de la zona urbana fue nula debido a que la alcaldesa electa representa y fue electa, en su mayoría, por parte de la zona rural. No obstante, los carnavales se realizaron y de manera categórica marcando la diferencia con respecto a la administración saliente.

Cuarta tesis: la cultura tampoco es un referente absoluto puesto que permite la realización libre de los sujetos actuantes al interior de la misma. En una palabra, la cultura es el soporte de la libertad como es para Sartre el concepto de mundo como el cúmulo de situaciones concretas:

Toda la cultura, por tanto, conlleva siempre para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la situación sartreana, se le revela como el lugar donde debe decidirse el conflicto entre determinación y libertad, en el sentido de un proceso abierto de sobre determinación [...] ¹³.

Por consiguiente, la cultura es una posibilitante de la condición humana de sus miembros, es la “condición de la situación humana, y no la condición humana misma”¹⁴. La cultura es un proceso de constitución y de luchas por la estabilización. Es un escenario de una dialéctica que oscila entre opresión y liberación, por eso de ella brotan dos vertientes, a saber, negativa y positiva. La cultura no es un fin en si misma, sino un punto de apoyo para la persona (vertiente positiva). La cultura no corresponde a un universo simbólico monolítico, permanente e intocable, sino que está llena de contradicciones y metas diversas (vertiente negativa).

Por lo expuesto, Fornet-Betancourt, habla de la desobediencia cultural como una llamada a cuentas de las prácticas de opresión que se manifiestan en una tradición cultural: “Por eso he hablado en el primer capítulo de esta segunda parte del derecho a la desobediencia cultural al interior mismo de los universos culturales particulares que identifican originalmente a las personas”¹⁵.

Quinta tesis: se derivada de la tesis primera anteriormente expuesta, en la perspectiva de Fornet-Betancourt, no hay cultura sin tradición:

No hay cultura sin “tradición” reconocida; pero la cultura no se agota en la “tradición” reconocida que le permite trazar sus contornos, porque en su fondo vital guarda experiencias reprimi-

11 FORNET-BETANCOURT, R (2011). Tradición, cultura, interculturalidad. Apuntes para una comprensión intercultural de la cultura. Concordia, Alemania, pp. 6-9.

12 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 195.

13 *Ibid.*, p. 199

14 *Ibidem.*

15 *Ibid.*, p. 198.

das que pueden irrumpir en su historia y porque la socialidad en que se enmarca su práctica obliga a sus miembros a reajustar su memoria¹⁶.

En otras palabras, el desarrollo de la cultura requiere de la memoria y experiencias conjuntas compartidas.

Ahora bien, con respecto a la tradición Fonet-Betancourt manifiesta algunas consideraciones. La primera es que la relación entre tradición y cultura es inestable, porque la relación que se da entre ellas es inseparable de la contextualidad e historicidad que caracteriza la actividad cultural.

Una segunda consideración respecto a la relación cultura e identidad es que es una relación tensa, porque está configurada por las prácticas culturales que se mueven por fidelidad y rupturas, es decir, se preguntan cómo han de innovar y cómo se ha de conservar la herencia hasta entonces transmitida.

Una tercera consideración es que la tradición no significa el punto final de una cultura. Como cuarta consideración la contextualidad e historicidad implican que la relación entre tradición y cultura se despliegan en un marco social y temporal que no se determinan en su integridad.

Pasando a la quinta consideración que nos propone Fonet-Betancourt, es que la tradición sirve de orientación a la cultura, eso significa que la tradición no se detiene, sino que sirve de puente para la comunicación.

La sexta consideración, es respecto a la tradición, que además de servir de orientación tiene función ahora de comunicación y traducción¹⁷. No obstante, la vitalidad de una cultura no depende únicamente de sus tradiciones, pues una perspectiva cultural que haría de sus tradiciones el único referente de vida podría caer en una especie de etnocentrismo, lo cual, limitaría otras propuestas innovadoras.

Sexta tesis: es consecuencia de lo anterior, a saber, la cultura como proceso concreto que convoca a la materialidad. En otras palabras, la cultura es un proceso mediante el cual una comunidad humana organiza su materialidad en base a sus valores y fines que quiere realizar. Por lo tanto, la cultura está relacionada con la lucha por la vida que puede ir desde “el proyecto diario de “ganarse la vida”, de sostener la vida resolviendo los problemas que ésta empresa implica y afrontando las “contrariedades” de la vida misma, que pueden ir desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de algún ser querido, pasando por un pleito con un vecino”¹⁸.

Séptima tesis: la cultura propone buscar “la universalidad desligada de la figura de la unidad que, como muestra de la historia, resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas”¹⁹. La universalidad se busca mediante la tradición y no solamente mediante un decreto de ley²⁰. Entiende por tradición Raúl Fonet-Betancourt la lucha por recuperar la memorabilidad perdida, la cual, nace de procesos contextuales e históricos.

16 FORNET-BETANCOURT, R (2011). *Op. cit.*, p.11.

17 *Ibid.*, pp. 10-13.

18 *Ibid.*, pp. 6-7.

19 FORNET-BETANCOURT, R (2004). *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid, Trota, pp. 10-11.

20 FORNET-BETANCOURT, R (2011). *Op. cit.*, p. 13.

Octava tesis: La cultura se desarrolla por transmisión²¹; una transmisión que se lleva a cabo por medio de procesos de socialización en la familia, escuela, colegio, las instituciones culturales y la estructura básica de la sociedad. La experiencia cultural no es una experiencia entre solitarios: "Es más bien una experiencia que transmite de modo directo a la co-presencia con la que estamos en nuestros mundos de la vida"²².

Novena tesis: la concepción de cultura no es un referente ontológico. Esto quiere decir, que no hay identidades culturales caídas del cielo, y de una vez por todas constituidas, *sino que crece con el desarrollo de las memorias de experiencias compartidas y con la transmisión de esas memorias*. Esta tesis de Follari-Betancourt confluye con la demanda de Follari con respecto a la falta de rigurosidad de los estudios culturales -los de la primera generación-, y la falta de teorización ante el debate modernidad-posmodernidad (para él este sería el acervo fuerte de esta corriente), pues la cultura no es algo muerto, sino como algo vivo.

Tal como lo plantea, a juicio de Follari, Martín Barbero:

(...) que nos ha invitado a luchar contra la razón dualista, entendiendo por tal esa razón que deja fuera las nostalgias del corazón por supuestamente banales (...) Tal tipo de razonamiento es muy propio de quienes somos intelectuales de profesión, que tendemos a "naturalizar" nuestro propio punto de vista, en tanto no se hace difícil presentarlo como encarnación automática de los valores e intereses generales de la sociedad²³.

En una palabra, el aporte de Follari, entre otras cosas, es que centra su debate desde donde se está hablando de América Latina, pero dejemos aquí para no salirnos de los propósitos propuestos.

De lo anterior se desprender que la cultura es fuente de interpretación y de sentido de lo real. Las culturas son universos originarios. Pero la originalidad no es un encerrarse cada miembro en su mismo punto de vista, sino que supone la interacción de todos de manera mancomunada hasta alcanzar una identificación y apropiación específica del mundo. A guisa de ejemplo, los carnavales en Bolívar, Cauca, que comenzaron implementando en su acto cultural a la familia Castañeda (innegable show de carnaval en los Carnavales de Pasto, Departamento de Nariño, Colombia que queda a 6 horas de Bolívar), pero que después de los dos primeros carnavales fueron implementando la novedad y diferencia con los carnavales de Nariño. En este momento los carnavales de Bolívar, en el Cauca, Colombia, son cada día más originales por eso su record mundial del globo de papel más grande del mundo.

Retomando los planteamientos de la filosofía intercultural: la constituyen elementos como lo contextual y la historicidad, que son parte fundamental de la concepción de cultura:

21 Entre los aportes de la cultura vista desde la filosofía intercultural en Follari-Betancourt, tenemos: 1) Descentrar toda cultura de sus fijaciones eurocéntricas. En esa perspectiva, Follari-Betancourt nos propone apostarle a la idea que es posible crear una episteme latinoamericana desde el mismo contexto cultural de las tradiciones; 2) Búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo. Con esto contribuye al análisis filosófico-crítico del fenómeno de la globalización neoliberal. 3) Mediante el diálogo de culturas filosóficas, promueve el reclamo a la tolerancia y al pluralismo, para que las culturas y los pueblos cumplan el derecho a hacer las cosas según sus propias maneras de vivir. Cfr. CERÓN SAMBONI, A (2011). *Op. cit.*, pp. 76-80. Este último libro tiene algunas observaciones conceptualmente por Raúl Follari-Betancourt y en el que aparece la primera parte, a modo de primer capítulo, realizada por el cubano-Alemañ.

22 FOLLARI-BETANCOURT, R (2011). *Op. cit.*, p. 7.

23 FOLLARI, R (2000). *Epistemología y sociedad*. Buenos Aires, Homo sapiens, p. 74.

(...) el concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva a conflictos interculturales²⁴.

Los interculturalistas aferrados en su visión antropológica de la cultura, asociaban cultura con una forma particular de vida; mientras que Fonet-Betancourt llama la atención porque la cultura no es necesariamente la teoría por la que se pretende explicar la condición cultural, testificando la cultura en que se está, pues hay que liberar a la cultura de las teorías desde la que comprendemos algo, pues una cosa es lo que expresamos y otra lo que evidenciamos en la práctica. Este sería un primer paso para la práctica de la interculturalidad.

Décima tesis: la cultura es vista como un aporte para la superación del eurocentrismo:

(...) desde el punto de vista de la filosofía intercultural preferiríamos hablar de un programa de "des culturalización" de todos los términos y metáforas sobre la cultura, ya que se parte de la suposición de que todos los conceptos que hasta ahora han sido centrales están cargados de connotaciones mono-culturales (incluso euro céntricas)²⁵.

De ahí se entiende que "a la cultura le es inherente una dinámica dialéctica que se desarrolla entre tradición e innovación"²⁶. Esto significa que los miembros de cada cultura constantemente se ponen a prueba. Esta realidad da como resultado que la cultura no son universos abstractos, sino fuente de interpretación de lo real.

CONCLUSIONES

Finalmente, la cultura en Fonet-Betancourt, es un aporte o una de las mejores herramientas para superar y cuestionar la expansión de la llamada modernidad occidental²⁷. De allí que hoy día se asista a una desantropologización de la cultura tal como lo advierte Santiago Castro Gómez:

(...) esto significa que la cultura ha dejado de ser exclusivamente un conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua y aun territorio (...). Este universo simbólico, está desligado de la tradición (...). Desde mediados del siglo XX estamos asistiendo a un cambio cualitativo del "estatuto de la cultura"²⁸.

24 FORNET-BETANCOURT, R (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania, Universidad de la tierra, p. 72.

25 FORNET-BETANCOURT, R et al (2009). "En Torno a la Cuestión del Concepto de Cultura". Un Intento de Clarificación desde la Perspectiva de la Filosofía Intercultural", *Interculturalidad Crítica y Descolonización: Fundamentos para el Debate*. Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, p. 41.

26 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 222.

27 La modernidad para Fonet-Betancourt es algo contingente y, como tal, no toda relación entre culturas y saberes tiene que pasar por ella como centro de inflexión, por eso la filosofía intercultural prefiere ver la modernidad como un acontecimiento contextual (CERÓN SAMBONI, A (2011) *Op. cit.*, p.90). Por tanto, la filosofía intercultural pasa por esa crítica a la modernidad, porque su función es abrir a la cultura de esas fijaciones y hacerlas entrar en diálogo.

28 WALSH, C (Edit), (2005). *Pensamiento Crítico y matriz decolonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Abyala, p. 58.

Retomando los presupuestos de Raúl Fornet-Betancourt y Clifford, se debe mirar la cultura en términos de viaje, en movimiento y dinámicamente. Además, de asistir a una desantropologización²⁹, es baladí tratarla como un escenario de significación territorial fuerte, sino además ésta debe proyectarse en plena transformación, entre sólidos y líquidos que aunque dinámicos se desvanecen en medio de no lugares como afirma Augé³⁰.

Para Clifford la cultura se debe pensar como viaje o en movimiento, ya que supone poner en tela de juicio el sesgo orgánico, naturalizante del término cultura -entendido como un cuerpo arraigado que crece, muere y vive- que en algunos casos se venía asociando con la inmovilidad mediante el disciplinamiento y el orden, donde los sujetos no tenían cabida a la mutación. Donde la uniformidad y la vigilancia alcanzan su punto culminante. Lo móvil, por su propia esencia, queda fuera del alcance del panóptico. Así pues, el ideal de poder es la inmovilidad absoluta, de la cual, la muerte es un ejemplo acabado. En fin, de la mano de Clifford, se trata de un tiempo de convergencia de estímulos e informaciones con el más amplio abanico de lugares de partida: "los informantes aparecen primero como nativos y luego surgen como viajeros. En realidad, como propondré son mezclas de ambos"³¹.

29 Según Arizaldo Carvajal Burbano en la concepción antropológica de la cultura se presentan diversas perspectivas: "como conjunto de tradiciones, mitos, artesanías, folklor (Taylor); la visión funcionalista de Malinowski, como resultado de satisfacciones primarias del ser humano, como sistema adaptativo; Levi Strauss y el estructuralismo, presentando un modelo "cultural universal", una estructura de comunicación, un sistema simbólico. La cuarta corresponde a la semiótica, esto es, ver la cultura como lenguaje, gramática, como estructura de comunicación (Chomski)", (CARVAJAL BURBANO, A (2006). p. 77). Respecto a la simbólica se entiende que la cultura es un patrón de significados simbólicos que permiten a los individuos en su acción comunicarse entre sí, por ejemplo, la Semana Santa en Popayán.

30 En la perspectiva de Augé si un lugar puede definirse como lugar de identidad relacional e histórica, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional e histórico definirá un no lugar. Por tanto, la modernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son lugares antropológicos. Entre los no lugares se encuentran: las autopistas, los medios de transporte, aeropuertos y estaciones ferroviarias, las grandes estaciones hoteleras, los parques de recreación (AUGÉ, M (1996). "Los No Lugares. Espacios del Anonimato", in: *Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa, p. 56.

31 CLIFFORD, (1999). *Op. cit.*, p. 31. Entonces Clifford dirá que si repensamos la cultura y su ciencia, la antropología en términos de viaje, la tendencia naturalizante del término cultura vista como un cuerpo enraizado queda cuestionada. En suma, el viaje es presentado como una práctica cultural, pero ya no como el terreno del cual se parte y al cual se regresa, sino como una práctica de fijación artificial constreñida. A respecto, y en términos de Ian Chambers, la identidad se ha colocado en pleno movimiento, por tanto, el sujeto no puede pensarse como miembro de una sola tradición, menos fuera de la metáfora de viaje, lo cual, supone que pone en tela de juicio el sesgo orgánico del término cultura: "(...) de modo que la identidad se forma en el movimiento. La identidad se constituye en el punto inestable donde las inesperables historias de la subjetividad se cruzan con las narrativas de la historia, de una cultura" (CHAMBERS, I (1994). *Migración, Cultura, identidad*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 46).



La filosofía en Argentina: lo que fue, lo que es, lo que puede llegar a ser¹

Philosophy in Argentina: What it Was, What it Is, What it Could Become

Nimio de ANQUÍN (1896-1979)²

Córdoba, Argentina

RESUMEN

Un pueblo o raza tiene su origen o logos en el mito, la razón, el ser. No es posible de otro modo. En Argentina, considera el autor, no es posible filosofar por carecer de estos referentes onto-antropológicos. Sin embargo, para poder construir, “crear” (pensar cristiano) o “causar dinámicamente” (pensar griego), el status existencial de la filosofía Argentina en América Latina, se debería instituir el ontismo y evadir los positivismos, pues se debería considerar “la realidad del mundo de acuerdo a sus determinantes intrínsecos...” En esa perspectiva, la posibilidad de filosofar en Argentina partiría de varios pensadores como Heidegger, Hegel y Wittgenstein, que fundan su reflexión filosófica en una crítica de la racionalidad a partir de una indagación originaria (fenomenológica, idealista y lingüística) acerca del Ser.

Palabras clave: Filosofía, Filosofía Argentina, Ser, Historia.

ABSTRACT

A people or race has its origin or logos in myth, the reason for being; it is not possible any other way. In Argentina, according to this author, it is not possible to philosophize due to a lack of those onto-anthropological referents. Nevertheless, to be able to construct, “create” (Christian thought) or “dynamically cause” (Greek thought) the existential status of Argentinean philosophy in Latin America, ontism should be instituted and positivism avoided, since “the reality of the world according to its intrinsic determinants...” should be considered. From this perspective, the possibility of philosophizing in Argentina will be founded on various thinkers such as Heidegger, Hegel and Wittgenstein, basing its incipient philosophical reflection, critical of rationality, on an originating investigation (phenomenological, idealistic and linguistic) about being.

Keywords: Philosophy, Argentinean philosophy, being, history.

1 Artículo inédito (1972) Curso dictado en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

2 Señala Alberto Bucla que hace ya muchos años que viene insistiendo con la tesis que fue Nimio de Anquín el primer filósofo indiano que con rigor metafísico planteó el tema de una filosofía desde América. El texto que ofrecemos llegó a sus manos por Máximo Chaparro, el prologuista santafecino de sus *Escritos Políticos* y director del CENA (Centro de estudios Nimio de Anquín), que gerencia el estudioso Ignacio Lugli. Bucla ha agregado algunas notas y corregido errores de tipeo. El texto ofrece, además, una síntesis inmejorable del pensamiento aquiniano. Se pueden consultar los trabajos de Bucla en Internet o en: “Ficha bibliográfica de Nimio de Anquín”, *Escritos filosóficos*, Ed. El Copista, Córdoba, 2006; *N. de A.: “Entre el ser y la patria”*, in: *Pensamiento de ruptura*, Ed. Theoria, Buenos Aires, 2008; “Dios en la filosofía Americana en Dios”, in: *El pensamiento hispano del siglo XX*, Madrid, Ed. Sígueme, 2002; “El eón en de Anquín y Schmitt”, *Altar Mayor*, Madrid, 2007; “Antropología y metafísica en de Anquín”, *Altar Mayor*, Madrid, 2010; “El secreto mejor guardado de la filosofía argentina”, in: *Esquema del desarrollo filosófico argentino*, 2011.

PRÓLOGO ANTROPOLÓGICO

Debemos situarnos antes de abordar nuestra tarea, ya intentada por otros. Nuestra intención es sobre todo fundante, pero citaremos un mínimo de nombres propios, a parte, por cierto, de los grandes. Esto relativamente al pasado y al presente. Respecto al futuro, como no somos zahoríes, nuestras previsiones serán inciertas como conviene a las circunstancias en estas tierras naci-entes. Para situarnos adecuadamente trazaremos un cuadro antropológico que expuse en 1963, en la universidad católica de Santa Fe, y que no he rectificado. Dije entonces:

“La tarea filosófica como actividad racional no persigue un obsequio sino un descubrimiento que el hombre hace desde sí mismo. Pero inicialmente no es un descubrimiento grandioso o sublime, sino un modesto ‘darse cuenta de’, una especie de sorpresivo despertar logrado después de reiteradas vigiliass y sueños; como si al cabo abriésemos los ojos ante un paisaje inesperado y desconocido.

“Nuestro primer movimiento será de admiración (ad-miración), o sea de tender una mirada a lo que aparece. Es algo más que mirar, porque es un mirar activo y en tal caso es ad-miración. Más, esta actividad no es igual en todos. En efecto: unos miran simplemente en un estado de sorpresa alegre y optimista: otros no, sino con temor y aún con espanto; otros pueden quedar indiferentes: todo depende del fondo *natural* de cada uno. Por eso se es como uno se despierta en la admiración. De acuerdo a ello, es decir, como sea el despertar, cada uno comenzará a ser.

“Quien despierta a su contorno con alegría y sin temor, se ve en relación filial o fraternal con él; como una parte de él, como si hubiese descubierto a sí propio en el contorno. Pero (pág. 1 del original) quien se despierta con temor o apenas con desconfianza ve en el contorno un otro al que teme o desconfía. Quien despierta con indiferencia asume una actitud pasiva y mira al contorno como si nada.- La primera es la actitud originaria del hombre griego. La segunda la del judío. La tercera la del asiático.- La primera inspira los poemas *peri physeos*. La segunda los *Salmos*. La tercera los *Upanishads*.

Desde el punto originario de la admiración, nacieron tres actitudes concretas y naturales frente a la realidad, que se proyectaron en otras tantas corrientes culturales e históricas que perduran hasta hoy, pues el hombre griego pasó su herencia cultural al hombre europeo, que la administró en un tiempo histórico aproximadamente de dos mil años.”

Agregaré otras precisiones. Así como no hay religión sin raza, tampoco puede haber filosofía sin raza, aunque sí puede haber raza sin filosofía. Ejemplo típico fue la raza romana que no tuvo filosofía a pesar de su grandeza. La raza no es causa de la filosofía, pero sí es una condición *sine qua non* de la filosofía. El filósofo es un producto más una vocación: el producto se explica por las circunstancias, pero la vocación es carisma. Las circunstancias dependen de la historia, pero la vocación en última instancia es un misterio.

Después de la raza, la filosofía requiere un fundamento o *Boden*, una especie de palenque donde ejercitarse, un asiento característico para su ejercicio permanente, en donde los *geometrousa kai astronimousa* moren con los ojos puestos en las profundidades de la tierra y los abismos del cielo. O donde alumbren sus obras. El alumbramiento de una obra filosófica es como la aparición de una estrella nueva en el cielo. (pág. 2 del orig.)

¿Cómo debe ser el fundamento o el *Boden* donde moren y alumbren los geometrousa y astronomousa? No puede ser ni el mar desolado, ni la tierra desierta, ni el aire inconsistente, ni el fuego que consume. Deberá ser un lugar donde los elementos se muestren en su equilibrio cósmico, en su recíproco intercambio. Todo afluirá allí para que el hombre sepa todo. Ese proscenio, que se dio, tuvo límites que impidieron al hombre perderse en el infinito. Allí fue posible la cuaternidad del cielo y

tierra, dioses y hombres. Concretamente, ese cuenco donde todo tenía eco: las tradiciones egipcias, las cosmogonías védicas e iránicas, las especulaciones semíticas, la astronomía babilónica, tal vez el chamanismo de Siberia; todo lo que el hombre había vivido, pensado, imaginado, amado, odiado y temido, era el "lugar del Espíritu", que con voz bilingüe, 1° con los mitos, blanco de la *pistis*, y 2° con el Ser, blanco del nous o inteligencia, anunciaba su pentecostés sobre la cabeza de la gran raza griega. Esta manifestación del Espíritu o de la Divinidad, fue una vez y para siempre y hasta hoy no se ha repetido, ni tiene porqué repetirse. Después de recibirla y acuñarla en sus obras, el pueblo griego en su puridad desapareció: había dejado su evangelio para la eternidad de la inteligencia natural del hombre occidental. Había cumplido su destino.

Para la comprensión del hombre como sujeto inteligibilizante³, conceptualizante o racionalizante, la filosofía griega es la única posible y no puede haber otra para él; en la filosofía griega se agota la comprensión del hombre occidental, o mejor dicho, del hombre europeo que heredó la cultura griega. Y aquí conviene advertir que el Occidente es Europa y sus límites las columnas de Hércules. La denominación de Occidente y también la de Oriente es adecuada a una concepción geográfica de la Tierra plana. Para una concepción global de la Tierra, no tiene sentido unívoco, pues lo que es occidental para Europa es oriental para América. La (pág. 3 del orig.) conclusión que urge obtener de esta comprobación es que América no es Occidente y, por supuesto, geográficamente no es Europa que es Occidente en plenitud, pero de acuerdo a una concepción no global de la Tierra. Para América en rigor geográfico y cultural Europa es Oriente, y así podemos decir con propiedad: *ex Oriente Lux*. Sí, indudablemente es luz, pero en cuanto es portadora del legado griego.

NUEVAS DECISIONES ONTO-ANTROPOLÓGICAS

A partir de mi concepción de los tres tipos antropológicos y de mi toma de posición filosófica, no puede haber filosofía en el sentido de ciencia racional, sino se establece continuidad con la conciencia antropológica griega. Se puede optar por una relación con el hombre judío o asiático, pero ello equivaldría a cargar con su tipo de cultura, más las consecuencias previsibles habida cuenta de sus características autóctonas. Porque en la realidad actual de Oriente hay que distinguir lo autóctono de lo adventicio. Lo valioso antropológicamente es lo autóctono, pues lo que resta es aprendido – por lo general mal aprendido – de Occidente, comenzando por la vestimenta y terminando en la filosofía. Aquello que está ausente de Oriente es la personalidad, o para hablar con términos más precisos, la autoconciencia, lo que da sentido al hombre como ente y lo que hace participar en libertad de lo divino. En el supuesto de que pudiera darse una ideología en Oriente sería incomunicable a Occidente, pues necesariamente sería un sistema excogitado para individuos, no para personas⁴. La vocación por el Nirvana no es una decisión sino una fatalidad; no es un privilegio de escogidos, sino el destino de todos.

Tampoco es propicio para servir de paradigma el hombre judío, a pesar de sus excelencias propísimas, pues es una creatura de dualidad, de pugna y de diferenciación creciente e irremediable. La presencia de Jehová es aterradora y su ceñuda representación impone el alejamiento al siervo. La historia de Israel es una (pág. 4 del orig.) lucha constante con el otro. La conciencia de Israel es originariamente dualista, y lo que comenzó siendo una actitud religiosa reverencial nacida de

3 En el original se corta, no sabemos si va una coma (","), una "y" o una simple "o".

4 Arriba de estas últimas palabras se encuentran algunas referencias a modo de correcciones en manuscrito, que dicen así: "... sería un sistema excogitado para (sub) individuos, no para (individuos, ni para) personas". Las cuales hay que tenerlas muy en cuenta por la modificación importante que se le hace al texto mecanografiado.

constitutivos ónticos, se impuso después como característica indeleble e irrefrenable. El judío está siempre en la oposición. Abraham es sobre todo un luchador tremendo, y lo es también Moisés y en general todos los grandes caudillos de aquel pueblo, cuya vida transcurre con la espada en alto; pueblo con una enorme voluntad de vida. Su alma es su fe, la *Emuná*⁵ que sería la decisión de las decisiones si dependiese solamente de su voluntad, y no de sus constitutivos intrínsecos que vienen de más allá de la historia. Por ello su Dios es voluntad, poder, ley, y por eso no puede compartir su esencia con nadie, ni ofrecer posibilidad a ninguna otra hipóstasis que no sea él mismo. En el Dios judío no tiene cabida una concepción trinitaria que amenace su omnipotencia: Dios único es constitutivamente antitrinitario, y no ofrece la oportunidad de comunicarse hipostáticamente con sus creaturas, sino por la voz lejana y aterradora del Sinaí. De aquí nace una concepción teológica dualista radical (Dios creador omnipotente puesto frente a la creatura sin mediación posible, es decir, sin posibilidad de encarnación, ni de redención), hostil a la analogía o sea, a una univocidad templante del dualismo y propicia a la mediación redentora, que para la teología judía no se dio y que no podía darse dada la conciencia constitutivamente dualista de ella. Por ello, una teología judía es posible y se ha dado en la línea de la equivocidad. “El guía de los perplejos” de Maimónides es el aporte sistemático del pensamiento judío a la Edad Media, y de él está ausente la analogía, que pudo haber contrapesado la conciencia de dualidad que informa su creacionismo esencial. Por ello también no pudo darse, ni se dio, ni se dará una filosofía judía, porque será siempre una especulación de la creatura y no un pensamiento racional del Ser o de los entes. La especulación judía es siempre dualista, es decir cuando es auténtica (pág. 5 del orig.) y nace de las raíces propias y puras del alma judía. La filosofía de Spinoza, que es univocista – para calificarla analíticamente – no es judía, sino antijudía, porque viola el dualismo radical y aún el dualismo moderado e instituye el primado absoluto de la substancia. Spinoza nunca pensó metafísicamente como judío sino como griego. Como judío hubiera sido contradictorio que pensase metafísicamente. El autor de la *Ética* pertenece al occidente greco-europeo y a su filosofía del Ser que es en y para sí y no para otro.

Entiéndase bien que yo no niego validez ni autenticidad a la especulación judía que ha informado a través de la mitología bíblica enunciada en alegorías, al Occidente cristiano. Por el contrario su alianza con el lenguaje analógico del cristianismo prueba la importancia que tiene y el papel que ha desempeñado en la conciencia religioso-especulativa del Occidente europeo. Seríamos ciegos si no advirtiésemos su presencia decisoria en la crisis eclesial actual, manifestada principalmente en el progresivo “effacement” trinitario de la liturgia católica. No se trata aquí de ningún “anti”, lo cual en referencia al pueblo de Israel ya no tiene sentido ni racial ni religioso, pues la Iglesia lo ha absuelto de culpa y cargo en el pleito doblemente milenar del deicidio que le imputó el catolicismo. De acuerdo a esta sanción, el pueblo judío es como cualquier otro pueblo que acciona como un *status* político nacional propio, en el concierto de todos los otros estados mundiales soberanos. Con ello, el pueblo judío se ha desmitizado, liberándose de la pesada carga de sacralidad que lo hacía un fantasma terrorífico de la historia. Este hecho inmenso es uno de aquellos que justifican la afirmación de quienes como yo tenemos la convicción de que el mundo ha comenzado un nuevo eón de su vida interminable. Pero los constitutivos formales de los pueblos, de las naciones y más de los grandes pueblos, (pág. 6 del orig.) les son intrínsecos; no cambian ni varían, y no habría porqué esperar que la absolución de la Iglesia del Vaticano II modifique la conciencia dualística radical del judaísmo, cuyo más calificado exponente en la literatura contemporánea, Martín Buber, teólogo auténtico, crea, recrea o enuncia simplemente la doctrina del yo y el tú, expresión del dualismo irreductible, que algunos cris-

5 Emuná es el conocimiento judío por excelencia y se traduce por fe y creencia. El vocablo emuná viene de la raíz amén y significa entrenarse. Es un entrenamiento del deseo.

tianos ingenuos (pero no irresponsables) se han apresurado a exaltar, sin advertir que plantea una oposición a la doctrina de la “*imago Dei*” propuesta en el Génesis, pero trocada imposible luego o al mismo tiempo por el dualismo radical.

De acuerdo al paradigma griego, no habría conciencia filosófica sin despertar en el ámbito del Ser. Pero los griegos despertaron así porque así lo decretó el Destino, no ciertamente porque ellos escogieran esa manera de venir al mundo por propia decisión o por imitación. (En la mentalidad creacionista el paradigma eterno son las ideas divinas). En el ciclo de las cosas emergieron con esos caracteres individuantes que sabrían cuidar y perfeccionar en el decurso de la historia. Después del hombre, la primera presencia fue la de los mitos. Por lo menos así lo postulamos nosotros con nuestra mente creacionista. Mas, para los griegos los mitos eran anteriores al hombre. Carecemos de razones para decidir terminantemente el problema. Burckhardt dice que los griegos fueron grandes creadores de mitos y que esa fue su riqueza, pero tal afirmación es gratuita y sin prueba posible; procede de una mente creacionista, sin advertir que los griegos que carecían del principio de creación no podían pensar así; nunca hablaron de la “creación” de mitos. Wilamowitz Moellendorf al comenzar su “*Fe de los Helenos*” escribe con no disimulado fastidio frente a las explicaciones folklóricas de los dioses por los ingleses; “*die Götter sind da*”, los dioses están allí. Como si dijese: “están allí y se acabó”. Y en efecto, ese es el hecho absoluto y limpio. Así, pues, no hay (pág. 7 del orig.) porqué escandalizarse si afirmamos que los dioses míticos son reales y que la mitología es un saber de realidades divinas. Esos dioses que no han creado al hombre y que no crean nada, son “proporcionalmente” como los hombres, aunque mayores y mejores que ellos, los cual les permite realizar hechos portentosos que constituyen el tema de una épica colosal. Estos dioses que no crean no liberan al hombre de la responsabilidad de hacerse a sí mismo, y los sustraen a la necesidad de considerarse deudores de una voluntad omnipotente que lo saca de la Nada. Por ello el hombre emerge espontáneamente junto con sus dioses que no le reclaman ninguna deuda originaria. Píndaro comienza la sexta *Nemeana*: “un solo género hombre y dioses”. Podría servir de epígrafe a nuestra tesis. El mundo de los dioses, el mundo de los mitos es así un origen, una *αρχή* más accesible a la visión poética que ya no es fantasía sino realidad originaria: es la origineidad en su infinita riqueza pluriforme. La poesía griega vista desde este nuevo ángulo, no es más ya un producto de la imaginación fantaseosa y caprichosa, sino la voz de los aedas que expresan realidades ópticas, con palabras de significado acaso inaccesibles a nuestra comprensión contaminada.

De esta comprobación o de este temor procede el incremento que principalmente en los pueblos nórdicos ha tomado la filología clásica, llave de acceso a la origineidad de aquellas fuentes oscurecidas. El camino mas seguro es el de la adecuada comprensión filológica, que nos llevará tal vez a categorías mentales sin el principio de creación, constitutivo formal del pensamiento vigente durante dos mil años de vida mental del hombre occidental, desde que se produjo la infiltración semítica en la filosofía griega. Pensemos profundamente que el hombre griego no incluía en su equipo filosófico – tampoco en su conciencia religiosa – el principio de creación, sino el de causalidad dinámica (no precisamente eficiente, (pág. 8 del orig.) en cuanto en la eficiente la causa *produce* el efecto). La causalidad griega se regía por el mecanismo de acto y potencia, pero no de *producción* de la potencia por el acto; el acto era solamente anterior a la potencia. Acto y potencia parecen más distinciones explicativas que hechos reales, como nos induce a creer una doctrina derivada del dualismo. De la conciencia originaria nace la conciencia de Ser eterno que se conceptualiza en Parménides y adquiere con él una formulación inteligible. Desde entonces comienza a desarrollarse la filosofía griega o la filosofía a secas, pero no como contrapuesta a los mitos, sino como continuidad de la misma conciencia. Lo mítico se hace óntico y lo óntico ontológico en una línea de continuidad que recién se quiebra con la intrusión del principio semítico de creación después de Teofrasto, a cuyo peripato llegaron los ecos semíticos por diligencia de Hekateo de Abdera, el primer griego que escribió sobre los

judíos con un cierto conocimiento de sus ideas teológicas. Posteriormente el Cristianismo asumió el principio de creación, pero no de manera absoluta, porque el Dios creador cristiano más que poder es *ágape*. La contribución helenística a la idea de creación, la preserva del dualismo radical y restaura o vivifica la doctrina de la *imago Dei*, que ahora se hace posible por la doctrina de la analogía. Hay en las entrañas del Cristianismo un deseo vivo de participación, que en San Ireneo culmina con la doctrina de la *adoptio* o *uiothesía* y de la comunión de la Divinidad y del Hombre en la *kénosis*⁶ y *koinonía*. La participación es la presencia helena en la especulación cristiana, que hace posible discernir el ente en el complejo creatural, tan comprometido con la especulación semítica, pero que no logró dominarlo del todo y sustraerlo a la esencia entitativa. Dionisio el pseudo Areopagita vehiculó el neoplatonismo procliano que era trinitario-inmanente, e hizo factible el neoplatonismo cristiano que fue cristiano-analógico, e impidió merced a ello la absorción de la teología (pág. 9 del orig.) trinitaria cristiana por el inhumano dualismo servil del judaísmo.

EL SER, PRINCIPIO Y FIN DE LA FILOSOFÍA

El legado metafísico de los griegos se expresa con una sola palabra: el Ser. Es la expresión máxima de inteligibilidad: es la inteligibilidad en sí, que por ser tal excluye absolutamente todo elemento racional. El Ser es porque es, sin otra razón que sí mismo, y por ello es la inteligibilidad en sí, la razón de ser en sí, la asunción de todo real y posible en sí. Quien posee la conciencia del Ser, vive en la esfera de la inteligibilidad pura y luminosa, sin sombra de lo antirrational, o sea de lo que no es Ser. Lo inteligible (*nous*) es igual al Acto puro, igual a pura inteligencia activa, que como excluye radicalmente el no-Ser, excluye el mal como Ser, y solo admite el pseudo mal que es la *privación*, que no es un Ser. Lo inteligible, el Acto puro, la pura inteligibilidad activa, es también Poder o Poder en sí, sin ser poder contra otro, pues aquí no existe un otro, sino que todo es uno, y por ello, siendo Poder no es omnipotencia, pues la omnipotencia supone un otro sobre el cual se ejercita o ante el cual se afirma. Aquí, en nuestro caso, se trata de un poder que asume al otro y se afirma pura y pacíficamente en la plenitud del Ser sin no-Ser, y sin dejar de ser en ningún momento de su existencia eterna.

La presencia de este Ser, que en realidad es el único Ser, el Ser de los griegos, es la condición fundamental de la existencia de la Filosofía. Así como sin Dios no hay Teología, tampoco hay Filosofía sin Ser.

El Ser así determinado constituirá el punto de referencia para resolver el destino de la Filosofía en Argentina, en el supuesto de que alguna vez haya habido conciencia filosófica en nuestra nación. El fundamento del diagnóstico es radical: donde no está el Ser, no puede haber Filosofía. (pág. 10 del orig.)

LO QUE FUE Y ES LA FILOSOFÍA ARGENTINA

1. En Argentina, no sólo en el Río de la Plata. Cuando se menta el río de la Plata se corre el riesgo de sugerir que las primeras letras filosóficas se enseñaron en Buenos Aires, y es evidente que no fue así, pues la primera universidad de lo que hoy se llama Argentina fue la real de San Carlos de Córdoba. De manera que si se busca una expresión correcta y veraz, será preferible no enfatizar el Río de la Plata y escribir simplemente Argentina.

6 Kénosis, en el original "hénosis" por error de tipeo, significa abajamiento, esto es, la asunción de la humanidad y el simultáneo ocultamiento de la divinidad de Cristo, pues así asume las dolencias y penalidades que padece todo hombre.

En efecto, la cuna de la preocupación y de la docencia filosófica en nuestro país ha sido Córdoba y quienes la promovieron fueron los jesuitas. La lectura del libro del P. Furlong,⁷ al que venimos haciendo referencia, prueba estas cosas de manera definitiva. No me voy a detener en una relación, así fuera sintética, de las vicisitudes de la docencia filosófica en esta ciudad mediterránea, ni es este el momento de intentarla. Quien desee informarse abundantemente consulte la obra del P. Furlong. Más, a pesar de mis propósitos determinados por el carácter fundante de mi exposición, quiero señalar el tipo de preocupación filosófica de los jesuitas radicados en estas tierras emergentes y primitivas. Por ejemplo, el P. Riva, catalán de origen que enseñó en Córdoba en el trienio 1762-1764, de quien nos ha quedado una "reportata" debidas a las diligencias de Francisco Javier Dicido y Zamudio, un español-correntino que estudió en las aulas carolingias. A través de estos papeles, aún inéditos, la preocupación dominante era la "nueva filosofía", es decir, el pensamiento cartesiano, que absorbía el interés de los jesuitas con fuerza semejante a la sugestión que ejerce hoy sobre ellos el de Theilard de Chardin. Desde la introducción, el P. Riva se enfrenta, pero con simpatía, al pensamiento cartesiano, que analiza con detenimiento en el capítulo que titula "de los principios del ente natural". Llama a los cartesianos "químicos" y expone detenidamente su concepción de la naturaleza. También se detiene complacido en el sistema de Newton que "es muy digno de ser conocido" (pág. 11 del orig.) según declara. Discurre sobre la gravitación universal, pero le objeta al físico inglés desconocer la razón íntima de ella. Se ocupa luego de la materia y expone su propia concepción que pretende no ser la de Descartes, pero en definitiva concluye aceptando la idea cartesiana de extensión es como un atributo o estado esencial de todo cuerpo y que la dureza y el color son solamente atributos accidentales. O sea que Riva no supera la dualidad cartesiana originaria de extensión y Espíritu que es el gran problema de la concepción substancial del filósofo francés. Como no dispongo del original, no puedo asegurar que Riva no miente a Spinoza, y es casi seguro que no lo mencione pues, de no ser así no habría escapado a la diligencia del P. Furlong. Se ve que la preocupación dominante del profesor jesuita era la filosofía natural, considerada a través del movimiento cartesiano, que había promovido una profunda agitación en las ciencias físico-naturales y un incremento de la experimentación, que el ojo avizor del Padre Riva no pierde de vista.

En igual línea filosófica se mueven los representantes del suarecismo que profesaban en la ciudad del Suquía, antes y después de 1767. Es notable la presencia en estas tierras de los PP. Juan de Atienza y Diego de Torres vinculados ambos personalmente al P. Francisco Suárez, el Doctor Eximio. La doctrina de este insigne teólogo y filósofo quedó instituida como la inspiradora de la enseñanza en los claustros jesuíticos. Su estudio se hacía en los textos del P. Rubio, que gozaban de crédito en España. Sus tesis afirman que la materia no es pura potencia o sea que tiene su existencia propia con independencia de la forma; que tiene además sus propiedades entitativas distintas, con independencia de la cantidad; que la verdadera analogía es la de atribución; que nuestra inteligencia tiene conocimiento directo del singular material; que la esencia y la existencia no se distinguen (pág. 12 del orig.) realmente; que la materia y la forma tienen su subsistencia parcial; que, naturalmente hablando, solo puede haber una forma substancial en cada compuesto, pero es posible que haya multiplicidad de formas sobrenaturalmente; que no repugna la creación *ab aeterno* cuando no hay sucesión, pero sí repugna cuando hay sucesión de lo creado; que no se necesita noción previa para que las creaturas puedan obrar". Es visible en esta enumeración una sistemática actitud no tomista, lo cual estaba en consonancia con la apertura de este pensamiento filosófico a la concepción informada por el cartesianismo. El rechazo de la distinción real, fomenta el esencialismo y asegura la au-

7 FURLONG, G (1952). Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810). Ed. Kraft, Buenos Aires.

tonomía del ente, a igual que la negación de la necesidad de la promoción en la conducta humana. Infiero que debió debatirse morosamente la doctrina de la *Concordia* de Molina y la cuestión De *Auxiliis*, acerca de la cual existía una bibliografía respetable que más tarde, después de la expulsión, fue llevada a Buenos Aires. Yo mismo he visto en la Biblioteca Nacional de calle Méjico, algunos infolios muy deteriorados que tratan el tema.

Para terminar la referencia al pensamiento filosófico en la Colonia, mencionaré el caso singular del franciscano Elías del Carmen, que enseñó en la universidad de Córdoba entre 1783 y 1787. Dice el P. Furlong que “el cartesianismo de fray Elías es enorme... y su influjo fue profundo en el catedrático franciscano, aun en puntos tan fundamentales como la demostración de la existencia de Dios, la intuición de Dios en esta vida, la real distinción del alma y el de sus accidentes, la unión del alma y el cuerpo etc.” P. 265. La problemática cartesiana absorbió la preocupación filosófica en la enseñanza superior impartida en los claustros cordobeses, lo que atestigua la puntualidad de la información a pesar de la distancia y de las dificultades de la comunicación entre Europa y América. Se discutía el cartesianismo en los cuadros (pág. 13 del orig.) tradicionales y se justificaba o rechazaba su concepción de la substancia, pero no se advierte en las versiones que ofrece el P. Furlong del pensamiento de los diversos profesores, la presencia de la filosofía espinosista, que da la interpretación más lógica de la concepción cartesiana de la realidad. El cartesianismo que aparece en estas disputas es aquel que fenecería pronto, el que pretendía ser congruente con la Escolástica, que siempre evitó cargar con el perro muerto de un sistema contradictorio e inadaptable al rigor de los principios teológicos y filosóficos tradicionales. El cartesianismo que sobreviviría hasta hoy, sería el que se llama “idealismo cartesiano”, que informa el pensamiento de Renouvier, Hamelin, Brinschevicg y en general de todos los filósofos franceses que no se interesan en salvar cristianamente lo que no tiene salvación.

En todas las disputas que resonaron en los claustros de San Carlos, hay apenas referencias accidentales al pensamiento griego, visto siempre a través de las gafas escolásticas. Todas las disputaciones presuponían la conciencia creatural. No se concibe sino como un supuesto absurdo, el ente no creado. Dios creador omnipotente rige toda la especulación. Por ello, de este reducido mundo de especuladores que disputan bajo los claustros cordobeses, hay un ausente no presentido: el Ser.

2. En el periodo que comienza con la independencia política, la conciencia política argentina recibe otros ingredientes que la configuran y le dan poco a poco un sentido propio. Esto de sentido propio es relativo, porque la nación Argentina carece de profundidad histórica. Si volvemos la cabeza vemos su comienzo. Es una nación sin mitos, porque es nación sin raza. Las razas y más las grandes razas tienen constitutivamente una riqueza mítica (las grandes razas de Péguy). Nosotros no solamente carecemos de mitos, sino que aunque ahora quisiéramos tenerlos (pág. 14 del orig.) no podríamos, en primer lugar porque el mito no se inventa (nace pero no se crea), y luego porque la presencia del cristianismo hace imposible hoy la existencia en Occidente de todo mito originario. El cristianismo nos preserva que nos sea aplicada aquella sentencia de Schelling que dice que todo pueblo sin mitos es un conglomerado en estado salvaje. Pero aún hay más. Por no tener: por no haber mito ni raza, tampoco tenemos un épos, una epopeya. Nuestro mundo épico es pobre, y los personajes que podrían “jugar” en una incipiente epopeya nacional son de una profanidad tan humana, que están al alcance cotidiano e iconoclasta de la crítica histórica. No tenemos raza, ni mitos, ni epopeya, pero tenemos a pesar de todo un gran poeta épico, un poeta óntico, como lo llamo yo: Leopoldo Lugones, el único, el genial, el incomparable. Más, para buscar inspiración debió hacerse un homérica. La homeridad de Lugones es un misterio que lo desnudó de casi tres mil años de historia (pues Lugones es un individuo histórico) para recogerlo después en el silencio del Destino. He aquí lo que escri-

bí en el nº 14 de la Hostería Volante en 1963⁸. Después, en una segunda nota publicada en ARKHE con el título “La cuestión lugoniana”, insistí en mi referencia al “ontismo” que sería según mi concepción, el constitutivo formal de la conciencia argentina. Por lo pronto yo no execro al positivismo, lugar común de todos los que escriben la historia de la filosofía de nuestro país. Esto de maldecir al positivismo o considerarlo como una calamidad filosófica, es una monserga que creo que comienza con Korn, sigue con Alberini y se continúa en todos los cronistas que se ocupan del tema en la literatura en nuestro país y aún en el extranjero. Pero el positivismo no es una *generatio aequivoca* en el pensamiento europeo, al cual exclusivamente pertenece. Por el contrario, es un producto de la filosofía europea, de la madurez europea, y de muy alta calidad (pág. 15 del orig.) especulativa. La filosofía positiva se inspira originariamente en Kant, Condorcet, Saint Simon y Burdin, y es el fruto de un auténtico genio.⁹ No se limita a los seis volúmenes de la “Philosophie positive”, sino también y especialmente, a los cuatro (de)¹⁰ la “Politique positive” y a la profunda “Synthese subjective”, coronamiento del sistema, que muestra la potencia especulativa de aquel gran hombre. Este sistema filosófico no podía ser trasplantado a América, por imposibilidad absoluta de ser comprendido y asimilado: era un fruto de la sabiduría europea y para la conciencia filosófica europea. Por ello yo niego que en nuestro país se haya dado el positivismo en su forma auténtica, aunque nominalmente haya habido algunos que se llamaron o se dejaron llamar positivistas.

“El positivismo – he escrito – no es el pecado original nuestro, sino que no como positivismo sino como ontismo es su connotación original, lo cual es distinto... La conciencia americana es, por ahora futuro puro, proyecto puro... y la connotación positivista de nuestro ser *naci-ente* no es más que eso, o sea nuestra única manera posible de existir en el horizonte de la emersión vital. A ese modo de aparecer, debido a sus características cognitivas que no van más allá de los determinantes intrínsecos de las cosas y que alcanza cuando mucho a enunciación de leyes, por lo general estadísticas, pero sin ninguna exigencia eficiente o final, es a lo que llamamos ontismo para diferenciarlo del positivismo, que es europeo. Es un estado de pre-conocimiento, sin pasado, sin tradición, propio de los entes en emersión cuya pupila no está ejercitada aún en la visión cognoscitiva y menos metafísica, y cuya conciencia (*Gewissen*) carece de tradición y de deuda o de culpa o de pecado, por carecer de pretérito que la oprima y que la agobie con el peso de una gran historia”. El *ontismo* según nuestra concepción es (pág. 16 del orig.) la “consideración de la realidad del mundo de acuerdo a sus determinantes intrínsecos, sin eficiencia y sin finalidad, es decir, en una inmanencia necesitante y deviniente.” Esta actitud sí es auténtica y acorde con nuestra primitividad; es fatalmente nuestra, porque no podemos rebasar el nivel de nuestra capacidad especulativa natural, que corresponde isocrónicamente a la situación de los presocráticos, en cuya conciencia emergente y admirante apenas se dibujan los motivos intrínsecos de las esencias o el Ser de las esencias, pero no su existencia, que importarían una extrinsecidad inexplicable (en efecto, la esencia es simplemente porque es; la existencia es innecesaria y extraña al ser de la esencia). La presencia de las causas extrínsecas se produce después en el paradigma griego, y en Aristóteles – cuya personalidad corresponde a la madurez del pensamiento helénico – aparecen aquellas como un problema insoluble que se da en la apo-

8 Aquí en el original hay una serie de puntos que parecen indicar la ausencia de un fragmento del texto que allí se enuncia. Y en el margen bien pegado a estos puntos suspensivos hay una leyenda manuscrita en lapicera de color rojo que dice: “aquí la página impresa”.

9 Se refiere a Augusto Comte (1798-1857).

10 Ver original, pág. 16.

ría de la acción inmanente y acción transitiva, que el Estagirita no¹¹ acertó a despejar. Dentro del riguroso pensar griego la cuestión no tenía solución, aunque la eficiencia no era productiva de ningún efecto, sino mero antecedente; y menos la hubiera tenido si fuese productiva o creadora, aunque este supuesto resulta inadmisibile, pues hubiera dejado abierto un camino a la explicación de la *creación* de las cosas, lo cual no es filosófico sino teológico, no es griego sino semítico.

Si no hay otra filosofía posible que la griega, la única posible del riguroso punto de vista de la razón, no queda otra posibilidad de filosofar que comenzar como los griegos comenzaron y seguir el itinerario especulativo que ellos recorrieron, no en el sentido de una repristinación, sino de una cautela impuesta por el espíritu mismo en la circularidad de su devenir eterno. Acaso Europa no pueda ya intentar esa aventura, debido a su enorme historia, pero esa dificultad no reza para nosotros. La (pág. 17 del orig.) primitividad de América y por consiguiente de Argentina, nos coloca en el inicio de la visión del mundo o del despertar al contorno como despertaron los presocráticos, si tenemos capacidad para ello y si nuestra esencia emergente está sellada por la filialidad feliz que no se entenebrece con la alienación en un otro, ni se hunde en la indiferencia de un nirvana. En ese sentido nuestra vocación auténtica es por la ARKHE, por el *principium* que debiera sernos traslúcido como lo fuera para los eléatas, si nuestra aptitud visionaria no estuviera oscurecida por los errores de una educación filosófica sin fundamento clásico o humanístico.

3. Después de las anteriores reflexiones debemos decretar que no existe una filosofía argentina, porque los pensadores nuestros, algunos distinguidos, no conocieron a los griegos. Digo que no lo conocieron vivencialmente con una conciencia histórica adecuada. Es claro que sabían de su existencia por los manuales de historia de la filosofía, pero a un pensador solamente se lo conoce por su lengua. Tampoco el conocimiento puede ser súbito, instantáneo, como creen algunos pintorescos marxistas que en la frontera de los ochenta pretenden reparar tardíamente lo que nunca sospecharon que existía. Se trata de una tarea larga y difícil que espero comience alguna vez entre nosotros. Abrigo esperanzas de algunos jóvenes amigos que parecen haber entrado por la buena senda. Es cosa de las nuevas generaciones.

De haber seguido la influencia jesuítica en los claustros universitarios argentinos, es posible que germinara en nuestro medio nacional un pensamiento esencialista inspirado en las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, que en el momento de la expulsión, era el predominante en el medio jesuítico y en el ámbito donde irradiaba esa enseñanza. No creo, en cambio, que hubiera tenido iguales posibilidades la llamada filosofía tomista (pág. 18 del orig.) de la distinción real de esencia y existencia, porque esta concepción teofilosófica no corresponde a un medio óntico sino a un ambiente de exaltada ontología, que no solamente supone una sensibilidad metafísica originaria, sino también una conciencia sobrenaturalizada o por lo menos con capacidad de serlo. El tomismo supone una conciencia teológica muy desarrollada, pues es más teológico que filosófico, mientras que el suarecismo es más filosófico que teológico en cuanto, el negar o cuestionar la distinción real, abre camino a una concepción esencialista de las cosas, que en definitiva es propicia a una eliminación de la existencia como sobreagregada a la esencia en un acto de difícil o imposible conceptualización.

Tal cual he planteado el problema y llegado el momento de predecir posibilidades, creo que el encaminamiento de nuestro pensar filosófico, a partir del ontismo que es el fondo sano y auténtico del alma argentina, puede ser el siguiente:

11 Ver en el original, pág. 17. ¿Es "no" o "ni"?

La filosofía de Martín Heidegger, pensamiento itinerante hacia el Ser.

La filosofía de Jorge Guillermo Federico Hegel, pensamiento total del Ser.

La filosofía analítica y el pensamiento lógico de Ludwig Wittgenstein, contenido en el "Tractatus logico-philosophicus".

a) La pregunta por el sentido del Ser de Martin Heidegger, supone en ella misma una actitud complaciente para con la Metafísica, aunque el propósito manifestado en el planeamiento de p. 41 de *Sein und Zeit* prometía los rasgos fundamentales de una "phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie zum Leitfaden der Problematik der Temporalität". En realidad y aunque la destrucción de esa historia no se escribió nunca, la promesa significaba un nuevo enfoque de la ontología que en efecto se dio en la medida de lo posible, pues la Metafísica (pág. 19 del orig.) recibió un impacto que la conmovió hasta los cimientos. La sacudió sin destruirla y echó abajo el revestimiento pseudo metafísico de la Metafísica. Cayeron las viejas y venerables imágenes que durante dos mil años exornaron el muro primitivo, y ante los ojos de los iconoclastas apareció una sola palabra: SER. Las viejas imágenes, producto de una inspiración exhausta no pueden ser restauradas más, porque ya no tienen sentido para el hombre como lo tenía para la creatura ahora desfalleciente y sin aptitud imaginante. El Ser como muro es absoluto, total e infranqueable: es absoluto (en y por sí), total (comprende todo), infranqueable (más allá de él no hay nada, no hay ni la Nada).-

Otra representación podría ser la del Ser como horizonte, pues este es una línea real que no se alcanza nunca, pero esta representación no indica limitación: el horizonte es un límite ilimitado que se desvanece en profundidad, mientras que el Ser es una realidad implicada en los entes y que se da: el Ser se da en los entes en una inherencia analógica, y por eso más allá del Ser no hay nada para los entes, que por lo demás no necesitan nada para ser entes sientes. Por ello el Ser es como muro para los entes, porque si no son Ser son no-Ser, son entes privados de Ser, que es a lo que algunos llaman impropriamente nada; (nosotros la llamamos nada lógica o privación; los griegos la llamaban Στερησις¹²?

Vistos el Ser y los entes, el problema que sobreviene es el de la identidad y de la diferencia, que nosotros llamaremos un poco analíticamente "univocidad" y "equivocidad", o sea que planteamos primeramente una cuestión nominal o de lenguaje, pero con la advertencia de que la significación de los términos (orales o escritos) no depende de ellos mismos sino de su contenido. *Identität und Differenz*, no es una cuestión nominal sino ontológica (en un nivel inicial puede ser solamente óntica). Para explicar esta relación no es utilizable el sistema escolástico de (pág. 20 del orig.) analogía cuyo constitutivo formal es teológico-trascendente, sino la analogía griega que es filosófica-immanente. Con esta distinción cambia todo el sistema escolástico de analogía tan múltiple y confuso porque tiende a encontrar una transición de lo immanente a lo trascendente. A ese fin multiplica los grados y distinciones como se multiplicaban infinitamente los eones en el gnosticismo. La analogía filosóficamente tomada, no va más allá de los límites que le asigna Platón en el Parménides. En sí misma es lógica, pero se enriquece con la participación. Heidegger asocia a la *Identität y Differenz* lo que él llama el *Austrag*, que literalmente es "distribución", pero que yo traduzco por "participación". Es un problema indicado pero no resuelto, porque el resolverlo hubiera significado una definición metafísica: hubiera habido que optar por la immanencia o por la trascendencia, lo que no convenía a un pensar itinerante como el de Heidegger. En el fondo del pensamiento heideggeriano hay una indecisión constitutiva, que no lo abandona nunca. Desde *Sein und Zeit* hasta el *Gespräch* televisado

12 ARISTÓTELES. *Metafísica* 1013 b. Al final de éste párrafo hay un agregado en manuscrito que reza así: "privación= despojo, sustracción".

con Richard Wisser es visible la timidez por decir la última palabra. En la primera obra no se pronuncia ni por la inmanencia ni por la trascendencia, como se puede comprobar en la cuestión “Ser-en-el-mundo” que no llega a una conclusión clara y precisa; en el “Diálogo”, se declara filósofo del Pensar, categoría especulativa nueva, extra filosófica, que exige un lenguaje restaurado que devuelva a las palabras su sentido arcaico y originario. Tampoco habla de la cosa que deba significar este lenguaje, y se limita a cerrar el diálogo con estas palabras enigmáticas que escribiera Heinrich von Kleist y que expresan: “Retrocedo ante algo que no está presente, y me inclino ante su espíritu con un milenario de anticipación”.

A pesar de esta falta constitutiva de decisión, el camino que se pierde en la lejanía indeterminada ya está tomado por muchos (pág. 21 del orig.).

La palabra *Metafísica* ha sido pronunciada. También lo han sido *Ser*, *ente*, *identidad* (univocidad), *diferencia* (equivocidad), *Austrag* (participación). Ninguna ha sido definida claramente. Su rendimiento semántico es relativo, y el despistamiento (*Holzwege*) amenaza al viador que se larga a la aventura. Pero la palabra *Ser* es mágica. Es como una *Resurrexit*. Su simple presencia, su simple expresión tiene un eco conmovedor, y ese ha despertado todo un mundo que estaba dormido por el opio de la mala filosofía. Ha despertado a unos más y a otros menos según la pesantez del sueño. A nosotros los argentinos nos ha despertado apenas de una somnolencia y nos ha traído a la autoconciencia de una presencia translúcida, porque aún no está recargada por los estratos de una historia bimilenaria: no tenemos que destruir ninguna historia de la Ontología. Nuestro ontismo constitutivo¹³ nos torna propicios a una intelección del Ser en su pureza primitiva e inerrante.

b) La filosofía de Hegel no es encaminamiento sino consumación. Es la expresión del Espíritu en su plenitud formal. En el principio ya no está el *Logos*, sino el *Geist*. Es la inteligibilidad más la acción. Después de la experiencia cristiana en que va implicada la creación, y habida cuenta de la germanidad, el Espíritu totalizante no podía ser ya más la inteligibilidad pura del Ser parmenídeo. Por eso no hay ni habrá una mística hegeliana de tipo dionisiano, por ejemplo. En definitiva, el hegelianismo se traduce más en la acción, que en algunos hegelianos de desbordó y cubrió a la especulación. Estos desaforados han perdido de vista la inteligibilidad del Geist hegeliano, al cual lo llaman “mistificación” en cuanto inteligibilidad (pág. 22 del orig.) en sí. Pero el Geist nunca ha sido inteligibilidad pura. Es su parte débil, pero también su fuerte dentro del mundo moderno desacralizado, en el cual la *vita contemplativa* no es más posible. La faz activa y revolucionaria de hegelianismo se pierde en la pura acción y se vuelve inauténtica, pierde la conciencia de circularidad de lo eterno y se torna mesiánica. El hegelianismo auténtico nunca puede ser mesiánico, “Die Posaunen des jüngsten Gerichts” es una invención del mal humor de Bruno Bauer. El devenir hegeliano es circular, no es lineal y en consecuencia no puede ser mesiánico. Pero en la acción, cuyas fuentes he señalado, se filtra la irracionalidad (subrepticamente tal vez), y ofrece pie al mesianismo (a las trompetas del juicio final), que no tienen sentido para el Espíritu verdaderamente puro, para el Ser en y por sí. D) Los *Principia Methemática* de Russel ofrecen una teoría de la deducción. Según esta, un enunciado complejo o sea una molécula enunciativa constituye siempre una “función de verdad” de ciertos enunciados simples llamados “átomos enunciativos”. La verdad de una depende de la verdad que se le asigne a los segundos. El hecho atómico es elemental y de su verdad o falsedad depende la de la molécula enun-

13 En su primigenio y fundamental trabajo sobre el sentido de la filosofía americana de 1953, titulado *El ser visto desde América* afirma: “quien filosofe genuinamente como americano no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al ser objetivo existencial”, esto es, a la realidad óntica que nos rodea. Trabajo silenciado y ocultado por los macaneadores de la pseudofilosofía de la liberación que como el zorro en el monte, con la cola borran las huellas, así Dussel y Roig han sido alumnos de él e, incluso, han escrito libros y artículos, en su primera época, sobre de Anquín.

ciativa. El atomismo lógico no está obligado a decidir sobre la índole de los hechos atómicos, no supone una teoría del conocimiento: es simplemente el fin del lenguaje lógico o sea su parte elemental. De manera que el análisis lógico del lenguaje consiste en hallar la elementalidad de los átomos lingüísticos. Queda así planteado el problema de la validez del lenguaje, que supone un análisis del mismo. Si los átomos lógicos fuesen significativos en el sentido de la lógica escolástica, la consideración de ellos no importaría una gran novedad. Pero no es así ni en el pensamiento de Russel ni en el de Wittgenstein. El interés del análisis lingüístico para el (pág. 23 del orig.) primero no va mas allá de su valor en la comunicación, que por supuesto no es arbitraria. Pero la esencia del lenguaje consiste en servir adecuadamente a la comunicación. Creo que el problema consiste en definitiva en hallar la forma de esa adecuación. El problema es, pues, lingüístico y permite así una visión pluralista del mundo, a través de las formas de comunicación que son prácticamente infinitas. Hasta aquí Russel. Todos estos análisis están supuestos en Wittgenstein que oyó a Russel en su juventud primera y lo asimilo sin compromiso. Pero Wittgenstein es profundo, principalmente en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, escrito en forma molecular. Se anticipa a declarar que “el mundo no está constituido de cosas sino de hechos” y que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”. Es decir¹⁴, que comienza encerrándose en el espacio lógico y se evade así del espacio de las cosas. Entonces su pensamiento se mueve en la esfera puramente lógica: “la imagen lógica de los hechos es el Pensamiento”, “en la lógica no hay nada accidental” (2.012). Las enunciaciones de que hablan los positivistas del círculo de Viena, adquieren un carácter necesitante, y se plantea así en primer plano el tema del lenguaje, o sea del lenguaje lógico, porque el mundo es lógico, porque los hechos que lo constituyen son en el espacio lógico (6.13). Sino habamos lógicamente hablaremos al tun tun. Luego el lenguaje es esencial, está en el primer plano de nuestra actividad especulativa. La Filosofía es Hermenéutica, porque la significación de la palabra está ligada a su sentido lógico primordialmente. Lo que en la Filosofía era problema de esencias, ahora será problema de significación del lenguaje. Y no puedo rebasar el lenguaje porque “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (5.6). Los secuaces de la filosofía analítica acompañan hasta aquí a Wittgenstein y decretan el sin-sentido de la Metafísica, desde que todo queda (pág. 24 del orig.) reducido a formas del lenguaje, a gramática especulativa, no a ontología. Pero Wittgenstein no asume esta actitud y estampa al final del *Tractatus* esta sentencia llena de sentido analógico: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (De lo que no se puede hablar se debe guardar silencio), en donde en una forma aparentemente negativa, está la afirmación dionisiana de lo Inefable. La filosofía de Wittgenstein, la del *Tractatus*, termina así con una cita en la tiniebla de la Noche Oscura.

14 A partir de éste renglón y hasta el final del texto (pág. 24 y 25) se encuentra marcado con lapicera de color negro, como si se hubiera tachado lo escrito. Pero el texto se puede leer bien. Ver.



Marxismo y cultura en Nuestra América (A propósito de «Todo Calibán» de Roberto Fernández Retamar)

Marxism and Culture in Our America
(In the Light of *Todo Calibán* by Roberto Fernández Retamar)

Néstor KOHAN

Universidad Popular Madres Plaza de Mayo,
Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

A través de un análisis político muy crítico en perspectiva socialista y contrahegemónica, se interpreta desde la actualidad el desarrollo geopolítico de las corrientes del neoliberalismo capitalista, la vigencia cultural e histórica de la figura literaria-revolucionaria de *Caliban*, en contraste con los personajes de *La Tempestad* de Shakespeare. En un amplio contexto donde las fuerzas ideológicas del poder vienen a condicionar las formas de libertad que cada pueblo se representa para asumir los auténticos movimientos de insumisión, rebeldía y liberación, que desde la conquista campean en el imaginario decolonial latinoamericano. La relectura de *Caliban*, en clave de una antropología política del sujeto social, reabre una interesante y compleja discusión acerca de los nuevos roles de participación que en América Latina, pasan por un discurso donde en el Otro prevalece la forma imperial de la cultura.

Palabras clave: Marxismo, revolución, América Latina, Caliban.

ABSTRACT

Through a highly critical political analysis with a socialist and counter-hegemonic perspective, this study interprets the current geopolitical development of neoliberal capitalist currents and the cultural and historic actuality of the literary-revolutionary figure of Caliban, contrasted with characters in *The Tempest* by Shakespeare. This is accomplished in a broad context, where ideological power forces condition the forms of liberty that each people represents to take on authentic movements of insurgence, rebellion and liberation, which, since the conquest, have been camped in the Latin American decolonial imaginary. The re-reading of Caliban in the code of political anthropology about the social subject, reopens an interesting and complex discussion about the new roles of participation that, in Latin America, pass for discourse, where in the other, the imperial form of culture prevails.

Keywords: Marxism, revolution, Latin America, Caliban.

Para Roberto, maestro, compañero y amigo.

UN CLÁSICO LATINOAMERICANO

Descifrar el enigma y trazar el derrotero de la cultura insurgente de Nuestra América implica, entre otras tareas impostergables, recuperar la obra de sus pensadores revolucionarios y sus intelectuales críticos. Este continente sufrido, rebelde e insumiso, no sólo ha encendido la llama de innumerables levantamientos e insurrecciones populares. Al mismo tiempo ha creado teoría y generado reflexión. Diga lo que diga la Academia y su sesgado canon eurocéntrico, también aquí tenemos nuestros clásicos.

Como los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, *El socialismo y el hombre en Cuba* del Che o *Dialéctica de la dependencia* de Ruy Mauro Marini —para mencionar tan sólo tres obras emblemáticas— el ensayo *Caliban* de Roberto Fernández Retamar constituye una cumbre del pensamiento latinoamericano, de cuya publicación se conmemoran cuarenta años¹.

Lo leímos tres veces, en distintas ediciones². En cada una de ellas el ensayo de Roberto nos sorprendió nuevamente. Sin ninguna duda, resiste varias lecturas, proporcionando cada vez nuevas aristas, ángulos no observados en las anteriores visitas, generando siempre renovadas preguntas.

EN EL FUEGO DE LOS HORNOS

El *Caliban* de Fernández Retamar adquirió forma y contenido en el fuego de los hornos iluminado por esa luz insurgente que intentó convertir a la cordillera de los Andes en la Sierra Maestra de América Latina. Lejos de constituir un obstáculo, ese condicionamiento político que lo cinceló desde su mismo origen posibilitó una gran apertura para sus planteos radicales.

Tratando de legitimar la irreverencia de la revolución cubana, el ensayista y poeta lo escribe en medio de varios debates.

En primer lugar, discutiendo y polemizando con los promotores de la revista *Mundo Nuevo*, impulsada por la CIA a través de toda una serie de instituciones “pantalla” y anillos de protección cultural, como la Fundación Ford, destinados a ocultar los verdaderos objetivos de dicha publicación: el combate por la hegemonía (y el intento de neutralización) de la intelectualidad crítica latinoamericana. En el ojo de la tormenta, Fernández Retamar encabeza la indignada denuncia antiimperialista que impugna la presencia del dólar norteamericano y de los aparatos de inteligencia militar yanqui, escondidos detrás de la “inocente” crítica literaria de *Mundo Nuevo*³.

1 El trabajo fue publicado originariamente en el n°. 68 de la revista cubana *Casa de las Américas*, en septiembre-octubre de 1971, bajo el título colectivo: *Sobre cultura y revolución en la América Latina*. Ese número de la revista era el tercero dedicado a las discusiones del caso Heberto Padilla y todo el debate que se generó a partir de una carta pública redactada por Vargas Llosa y suscripta por varios intelectuales en Europa que cuestionaban la encarcelación de ese escritor.

2 La primera que utilizamos fue *Caliban*. Incorporado al libro *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana, Letras Cubanas, 1995, pp. 128-181. La segunda *Todo Caliban*. Chile, Cuadernos Atenea, 1998. La tercera *Todo Caliban* [Prefacio de Fredric Jameson]. Buenos Aires, CLACSO, 2004.

3 Hemos reconstruido las líneas centrales de esos debates en nuestro ensayo: “La pluma y el dólar. La guerra cultural y la fabricación industrial del consenso”. En *Casa de las Américas* n°. 227, abril-junio 2002. Sobre esta misma problemática puede además consultarse con provecho María Eugenia Mudrovic: «*Mundo Nuevo*». *Cultura y Guerra fría en la déca-*

En segundo lugar, abordando los desafíos y los tremendos sinsabores que le generó a la revolución cubana la prisión de Padilla y sus “autocríticas”, donde algunos segmentos de la intelectualidad europea creyeron ver un calco automático de los juicios de Moscú del año 1936, en los cuales el estalinismo liquidó a la vieja guardia bolchevique que había encabezado la revolución de octubre junto a Lenin (en el caso cubano, nadie murió y Padilla estuvo, seguramente sin necesidad, no más de 30 días en la cárcel, en la cual jamás recibió torturas ni apremios).

En tercer lugar, intentando sistematizar las grandes líneas estratégicas de la política cultural —tanto en la lectura del pasado como en la estrategia de futuro— que guiaron como mínimo los primeros doce años de la revolución cubana.

El ensayo de Roberto Fernández Retamar (del cual nunca renegó, por lo cual se siguió editando, con suplementos y nuevos textos complementarios hasta el día de hoy) seguramente corona la primera fase de la revolución cubana, la más radical y profunda, que no desapareció posteriormente pero que atravesó no pocos vaivenes y avatares que ahora no es posible indagar por razones de espacio⁴.

UN PROGRAMA ANTIIMPERIALISTA PARA LA CULTURA

El ensayo *Caliban* condensa con gran maestría, lucidez y capacidad de síntesis todo un “programa” de investigación, reflexión y debate sobre nuestra cultura, nuestras raíces y nuestro horizonte político futuro, pergeñado desde un ángulo inocultablemente antiimperialista y anticapitalista. Un punto de partida que, a nuestro modo de ver y entender, sigue estando a la orden del día y de ninguna manera ha caducado, aunque se vayan desplazando los escenarios de disputa frente a distintas modalidades e intervenciones del imperialismo⁵.

Una de las principales virtudes de ese ensayo reside en su cuestionamiento sin ninguna ambigüedad del eurocentrismo y la cultura especular que para poder sobresalir debe reflejar pasivamente los brillos, las luces, las normas y criterios de consagración, los tics y las categorías de la mirada europea. Si hay un tipo de intelectual que recibe un golpe fulminante en la escritura de *Caliban* es el

da del '60. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1997 (estudio focalizado en el caso latinoamericano) y el formidable volumen de Frances Stonor Saunders: *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid, Editorial Debate, 2001 (donde se privilegia el abordaje de Europa y los Estados Unidos).

- 4 Hemos tratado de profundizar en esas diversas fases políticas y culturales en nuestro ensayo “«Pensamiento Crítico» y el debate por las ciencias sociales en el seno de la Revolución Cubana”. Recopilado en AAVV: *Crítica y teoría en el pensamiento social contemporáneo*. Buenos Aires, CLACSO, 2006. pp.389-437. También hemos intentado delimitar y recorrer esas épocas políticas y culturales en un libro pedagógico dedicado a sistematizar la historia de la revolución cubana, desde José Martí a Fidel Castro [titulado *Fidel para principiantes*. Buenos Aires, Longseller, 2006. Traducido al inglés como *Fidel: A Graphic Novel Life of Fidel Castro*. New York, Seven Stories, 2009. (Edición cubana en preparación)].
- 5 Aun manteniendo idéntico ángulo y perspectiva (antiimperialista y anticapitalista) para la cultura, no podemos desconocer ni soslayar algunos cambios notables en los escenarios e instituciones de confrontación. Si en tiempos de la redacción de *Caliban* la principal penetración de los aparatos de inteligencia estadounidense giraba en torno a los espacios de crítica literaria (donde se ubican las revistas, financiadas por la CIA y la Fundación Ford, *Cuadernos y Mundo Nuevo*) y alrededor de los programas de ciencias sociales (en cuyo seno aparecían los proyectos “Camelot” y “Marginalidad”, con los mismos mecenazgos norteamericanos encubiertos); durante los últimos años el interés político, la forma de intervención y el financiamiento de las agencias del imperialismo se desplazaron hacia ONGs y organizaciones supuestamente “humanitarias”, como la NED [National Endowment for Democracy] y USAID [U.S. Agency for International Development]. Para el caso de las ciencias sociales en los años '60 véase la revista cubana *Referencias* n° 1 (volumen 2, mayo-junio de 1970), número temático integralmente dedicado a la temática: “Imperialismo y ciencias sociales”. *Referencias* era una publicación editada formalmente por el Partido Comunista de Cuba de la Universidad de La Habana y salía en forma paralela a *Pensamiento Crítico*. Para identificar los desplazamientos actuales de la forma de operar del imperialismo, véase Eva Golinger y Jean Guy Allard: *USAID, NED, CIA, la agresión permanente*. En: <http://www.rosa-blindada.info/b2-img/agresionpermanente.pdf>

intelectual ventrílocuo, que mueve los brazos, la boca y la pluma sin voz propia o al menos reproduciendo una voz inocultablemente ajena.

Esa figura que mezcla la mentalidad colonial, el cipayismo y la sumisión sin el más mínimo beneficio de inventario ante la cultura de las grandes metrópolis capitalistas, falsamente presentada como “universal”, puede rastrearse en la crítica de diversos exponentes de la intelectualidad domesticada. Desde los más brillantes, refinados y eruditos (por ejemplo nuestro compatriota Jorge Luis Borges, por quien Fernández Retamar no deja de reconocer, a pesar de su ácida crítica, su sincera admiración, al punto de reunir años más tarde escritos suyos en una antología⁶), pasando por antiguos izquierdistas devenidos rápidamente en conversos (por ejemplo Carlos Fuentes) hasta segundones de tercera o cuarta línea (como es el caso del crítico literario Emir Rodríguez Monegal, quien se prestó mansamente a encabezar un emprendimiento cultural con dineros de la CIA). Todo ese abanico intelectual es impugnado en un mismo movimiento multicolor por el autor de *Caliban*.

¿Fue un error? Creemos que no.

Frente a esa mentalidad colonial, de quienes se sienten “el mejor alumno” por repetir mecánicamente lo que el *magister* europeo dictamina, Roberto defiende la necesidad de una intelectualidad crítica con mentalidad emancipada y fuertemente enraizada en el suelo popular. Pero no se queda en el cómodo y políticamente correcto “compromiso” (de todas formas, tan vilipendiado durante los años crueles del neoliberalismo y el posmodernismo). El programa político-cultural de *Caliban* va más allá. Comprometerse implica solidarizarse con alguien que sufre o padece, que lucha por una causa justa por la cual se experimenta cierta empatía y solidaridad pero... que en última instancia se sigue considerando ajena. El “compromiso” es con un “otro”. Fernández Retamar, en sus polémicas y en sus argumentos, realiza una entusiasta defensa del intelectual militante, no simplemente crítico ni meramente “comprometido”, sino orgánico del movimiento emancipador revolucionario. Eso fueron precisamente José Carlos Mariátegui y Ernesto Che Guevara; nada diferentes a Simón Bolívar y José Martí, o José de San Martín y Mariano Moreno.

Fernández Retamar no habla ni escribe desde el vacío de una supuesta “esfera pública” incontaminada, incolora e insípida (equidistante y neutralmente valorativa), como propondría, para mencionar tan sólo un nombre significativo y famoso en el campo del pensamiento, Jürgen Habermas.

Tanto la crítica y las impugnaciones como la propuesta político cultural de *Caliban* se realizan desde la revolución cubana. La voz del autor no juega a ser portavoz “oficial” ni funcionario dócil. Fernández Retamar es sin duda alguna uno de los principales exponentes intelectuales de la revolución cubana.

Dejando a un costado cualquier simulación de neutralidad, su voz y su escritura interpelan al lector o la lectora desde una singular institución conocida como «Casa de las Américas» que en esos años se convirtió de hecho, bajo el liderazgo de Haydée Santamaría y del propio Fernández Retamar, en el puente cultural contrahegemónico que permitió abrir un diálogo y tejer múltiples alianzas con toda la rebeldía y las insurgencias de América latina (vínculo que había sido roto por el bloqueo económico, diplomático, político y militar impulsado hasta el día de hoy [2011] por Estados Unidos).

Aunque en ediciones y agregados suplementarios posteriores al *Caliban* original Roberto Fernández Retamar se esfuerza por contextualizar o matizar algunos componentes denunciacionistas de su primera versión, nosotros consideramos que estas tres dimensiones (la crítica, la propuesta y el ángulo político in-

6 Pueden consultarse los diversos escritos y estudios de Roberto Fernández Retamar sobre Borges en su libro: *Fervor de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993. pp. 29-44.

surgente asumido de manera explícita) continúan escandalosamente vigentes. Aquellos aspectos más disruptivos, iconoclastas e incluso chocantes que el recorrido atento de este ensayo permite entrever a un lector o lectora del siglo XXI, no fueron “errores”, “exabruptos” ni “exageraciones” personales de Roberto. Fue la revolución cubana en su conjunto —de manera abierta y radical en esos primeros doce años, luego con entonaciones diferentes que fueron variando en diversas coyunturas históricas— la que se animó a atropellar contra el canon de la cultura oficial, contra los estándares habitualmente tolerados por el arco de lo políticamente correcto, violentando en la teoría y en la práctica el horizonte de ese seudo “pluralismo” pegajoso y del progresismo ilustrado y bienpensante con que, todavía hoy, se sigue asfixiando, neutralizando y aplastando toda disidencia radical. En el siglo XXI esa tarea, por más que suene “exagerada” o genere crispación, permanece pendiente.

LA DIALÉCTICA, DE SARMIENTO A JOSÉ MARTÍ

El trabajo de Fernández Retamar, no desprovisto de erudición ni de filología hermenéutica, nunca se limita a una mera indagación en los personajes de *La tempestad* (1611, la última gran obra de William Shakespeare) ni a la descripción de su recepción latinoamericana. Junto a los “personajes conceptuales” del teatro isabelino, por *Caliban* desfilan José Martí, Domingo Faustino Sarmiento, Rubén Darío, José Enrique Rodó, Julio Antonio Mella, Aníbal Norberto Ponce, Oswald de Andrade⁷, Jorge Luis Borges, Carlos Fuentes, Fidel Castro y el Che Guevara, entre muchos otros y otras de una extensa secuencia histórica. Todos intelectuales.

Lo que sucede es que la estructura íntima de esta obra gira, aún sin citarlo de manera explícita ni redundante (como se pondría de moda años después en el mundillo académico), en torno a la gran pregunta gramsciana: ¿cómo generar una intelectualidad revolucionaria que pueda crear el tejido ideológico de la hegemonía socialista y antiimperialista de Nuestra América?

Para responder esa pregunta, Fernández Retamar no apela a un esquema genérico ni a citas de los clásicos marxistas (modalidad muy común en la cultura de los manuales importados de la Unión Soviética, que comenzarían a predominar en Cuba a partir de 1972 hasta por lo menos 1986)⁸. Ensayando una especie de sociología de la intelectualidad latinoamericana, *Caliban* recorre una serie altamente significativa de intelectuales emancipados y coloniales, antiimperialistas y cipayos, revolucionarios y defensores del status dependiente de la cultura latinoamericana.

La matriz dialéctica inicial que Fernández Retamar recorta y propone para comenzar a desplegar ese tipo de ejercicio permanente de comparación y analogía por contraposición (sin caer nunca en visiones dicotómicas esquemáticas ni en antinomias simples propias de un discurso estructurado a partir de la lógica formal) está centrada en dos arquetipos fundamentales: Martí y Sarmiento⁹. De allí que *Caliban* proporcione una aproximación fundamental para los debates de Argentina, al animarse a discutir sin tapujos las contradicciones de una de sus principales figuras históricas, em-

7 Sobre quien se explaya en un artículo posterior titulado “Caliban ante la atropofagia” (1999, incorporado como suplemento a la edición de 2004 ya citada).

8 Véase nuestra entrevista a Fernando Martínez Heredia “Cuba y el Pensamiento Crítico”. La entrevista fue realizada en La Habana el 19 de enero de 1993, publicada en *Dialéctica* n.º. 3-4, Buenos Aires, octubre de 1993 y reproducida en *América libre* n.º. 5, junio de 1994. Incorporada a nuestro libro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos, 2000. Prólogo de Michael Löwy. Reedición cubana con prólogo de Armando Hart Dávalos. La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2008.

9 Muchos años después, Roberto Fernández Retamar volverá sobre esa comparación, principalmente en su ensayo *Algunos usos de civilización y barbarie*. Buenos Aires, Contrapunto, 1989, reeditado, también en Buenos Aires, en 1993 por Letra Buena.

blema de toda la cultura oficial, de raíz burguesa y liberal, pero también de importantes segmentos de la izquierda marxista en sus diferentes familias internas¹⁰.

Si el paradigma dialéctico inicial elegido por Fernández Retamar se estructura a partir de dos modelos intelectuales del siglo XIX, el resto de su ensayo gira en torno al siglo XX. Siempre sobreimprimiendo estos acuciantes debates políticos sobre el fondo de los personajes de Shakespeare (recuperados, interpelados, resignificados y en última instancia «comidos» como buen antropófago en clave latinoamericana).

Mediante un diálogo socrático con *Caliban* Roberto nos va llevando desde Shakespeare y la conquista de América a las aporías irresueltas del siglo XIX, y de allí a los problemas de la cultura antiimperialista y la hegemonía socialista en el siglo XX (y XXI, ya que las últimas ediciones prolongan aquellas discusiones de 1971 hasta nuestros días).

¿Cómo termina el ensayo? Con un programa político cultural explícitamente guevarista, dialogando en voz alta con las reflexiones del Che, ya no como póster comercial o inofensivo icono pop, sino como interlocutor, teórico y pensador marxista de la revolución latinoamericana de nuestro tiempo. El guevarismo como programa para la cultura insurgente de Nuestra América. ¿Se entiende entonces por qué consideramos que este ensayo continúa vigente hoy en día?

SHAKESPEARE, DESDE NUESTRA AMÉRICA

Si nos detenemos en el punto de partida de *Caliban*, la primera interrogación que surge es, desde luego: ¿por qué Shakespeare, un autor inglés y europeo, para pensar nuestra cultura? Lo que sucede es que el ensayo de Fernández Retamar se inicia respondiendo la provocadora pregunta de un periodista europeo: “¿acaso existe una cultura latinoamericana?”¹¹.

Más allá de la existencia de aquel periodista —real o imaginaria, verídica o provocadora, da exactamente lo mismo— la elección de Shakespeare no es exclusiva de Roberto. Proviene del siglo XIX y principalmente del pensador uruguayo José Enrique Rodó¹². El *Caliban* de Fernández Retamar puede ser leído desde muchas perspectivas y ángulos, pero principalmente como un dilatado y extenso diálogo con el *Ariel* de Rodó. Aquella obra, publicada en 1900 (su autor tenía entonces 29

10 Debemos recordar que en Argentina no sólo la tradición del viejo Partido Socialista (fundado por Juan Bautista Justo en 1896) fue sarmientina. También el Partido Comunista —escisión del socialismo nacida en 1918— bebió de las mismas fuentes. Su máximo pensador y teórico, Aníbal Norberto Ponce (de gran influencia en el joven Ernesto Guevara), le dedicó incluso varios de sus libros e hizo suyas muchas de las equivocaciones de Sarmiento (al final de su vida, en su exilio mexicano, Ponce comenzó a revisar su adhesión a las tesis racistas y coloniales de Sarmiento y publicó cinco artículos titulados “La cuestión indígena y la cuestión nacional”, México, 17 de noviembre de 1937 al 4 de febrero de 1938). Su temprana muerte le impidió continuar esa fértil reflexión que descolocaba totalmente el paradigma sarmientino de “civilización o barbarie”. Véase PONCE, A (1974): *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago. Tomo 4, pp. 657-667. Pero no sólo el socialismo y el comunismo argentinos fueron entusiastamente sarmientinos. Hasta un intelectual de inspiración trotskista dotado de gran erudición historiográfica —probablemente uno de los principales exponentes de esta constelación política, ubicada a la izquierda del PS y del PC—, terminó rindiendo homenaje y tributo a Sarmiento (aunque leído en este caso como un intelectual moderno carente de una burguesía pujante que pudiera llevar a cabo su proyecto modernizador). Véase PEÑA, M (1973). *Alberdi, Sarmiento, el 90*. Buenos Aires, Editorial Fichas, 1973. Al menos en estas tres corrientes de izquierda Sarmiento fue hegemónico. Para una mirada mucho más atractiva y sugerente, realizada desde el marxismo, pero con un punto de vista crítico, creemos que la obra de David Viñas resulta fundamental. Véase VINAS, D (1971). *De Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires, editorial Siglo Veinte, y *De Sarmiento a Dios*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

11 Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1998). *Op. cit.*, p. 19.

12 Antes que Rodó, Ernest Renan (1878) y Paul Groussac (1898), entre otros, habían apelado a *La tempestad* para pensar los problemas políticos y culturales contemporáneos pero en Rodó el planteo analógico alcanza realmente otra dimensión.

años), justo en el cambio de siglo, apela al simbolismo de las imágenes y personajes contruidos por el dramaturgo isabelino en *La tempestad* para plantear una oposición irreductible entre América Latina y los Estados Unidos, potencia identificada como la encarnación mediocre y cuantitativa de un “mercantilismo corruptor” y de un despiadado despotismo imperial. No es casual que Rodó haya sido fuertemente conmovido —como gran parte de los escritores vinculados al modernismo¹³— por la intervención norteamericana en la guerra entre Cuba y España¹⁴. Identificando a los Estados Unidos como el gran peligro para el porvenir y la independencia de América Latina, Rodó apela a los personajes simbólicos de Shakespeare, creyendo ver en Caliban la síntesis de todo lo detestable de la modernidad imperialista desplegada en forma expansiva desde los Estados Unidos —y su sociedad mediocre, cuantitativa, mercantil y vulgarmente materialista—; refugiándose al mismo tiempo en “la parte noble y alada del espíritu”, es decir, en la espiritualidad cualitativa de la cultura y el arte, condensados metafóricamente en el personaje Ariel¹⁵.

“Quizás Rodó —apunta Benedetti— se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de donde estaba el mismo”¹⁶. Sólo por eso, aquel ensayo de Rodó merece pasar a la historia, aun cuando su prosa permanezca más vinculada al siglo XIX que al XX y pueda cuestionarse su interpretación de los personajes shakesperianos y su homologación errónea del imperialismo norteamericano con Caliban.

Fernández Retamar realiza una minuciosa historia de las diversas lecturas y hermenéuticas que fueron reconfigurando la significación política y cultural otorgada a cada personaje de la obra de Shakespeare. Lejos de la primera asimilación modernista (de Rubén Darío y Rodó) entre Caliban y Estados Unidos, la conclusión de su ensayo apunta a señalar que Caliban sintetiza y condensa como “personaje conceptual” el conjunto de problemáticas de los pueblos de América latina y el Tercer Mundo sometidos, explotados y sojuzgados por el imperialismo. “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban”¹⁷.

A diferencia de lo que sucede con Caliban, en el caso del personaje Ariel, Fernández Retamar no cuestiona la interpretación habitual que lo identifica —desde el uruguayo Rodó y el cubano Julio Antonio Mella hasta el martiniqueño Aimé Césaire, pasando por los argentinos Aníbal Ponce y Deodoro Roca, entre otros— con la figura del intelectual¹⁸.

13 Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1995). “Modernismo, 98, subdesarrollo”, *Op. cit.*, pp.120-127. En ese movimiento (nacido antes en Nuestra América que en España), además de Rodó, obviamente se encuentran Rubén Darío y uno de sus principales iniciadores, José Martí. Véase nuestra introducción al libro de HART DÁVALOS, A (2005). *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*. Melbourne, Ocean Press. “La vitalidad del pensamiento radical latinoamericano”, pp. 3-17. A través de los manifiestos de la Reforma Universitaria de 1918 nacida en Córdoba, esa prédica modernista prolonga sus ecos y entonaciones antiimperialistas en todo el continente y a lo largo de varias décadas del siglo XX. Hemos tratado de mostrar el modo en que la Reforma Universitaria jugó el papel de mediación entre el modernismo de fines del siglo XIX y la cultura antiimperialista del siglo XX en un caso emblemático: el del redactor del *Manifiesto* fundacional de todo el movimiento en 1918. Véase nuestro libro: *Deodoro Roca, el hereje. (El máximo ideólogo de la Reforma Universitaria de 1918 hoy olvidado por la cultura oficial)*. Buenos Aires, Biblos, 1999. pp.17 y sig.

14 Véase BENEDETTI, M (1966). *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), p. 39.

15 Véase RODÓ, JE (1996). *Ariel*. Buenos Aires, Losada, pp. 49-50. También Rubén Darío homologó a Caliban con Estados Unidos.

16 Véase Mario BENEDETTI, M (1966). *Op. cit.*, p. 95.

17 Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1998). *Op. cit.*, p.33.

18 *Ibid.*, p.34 ss.

Si la discusión tradicional sobre *La tempestad* —que Fernández Retamar recupera tomando partido y haciéndose eco de polémicas anteriores— ha girado en torno a la disyuntiva sobre qué representan Caliban y Ariel, en los últimos años un nuevo personaje de la obra, hasta ayer en segundo plano, ha ganado la atención y entrado en la palestra del debate. Se trata de la bruja Sycorax, madre de Caliban, que según Shakespeare “opera con hechizos, sapos, escarabajos y murciélagos”¹⁹. Ese personaje endemoniado y aparentemente difuso, siempre opacado y en un segundo plano, es recuperado con gran acierto y lucidez por el pensamiento feminista marxista de nuestros días²⁰.

LOS CONVERSOS Y SU OBSESIÓN CONTRA LA HISTORIA

Uno de los tantos pasajes altamente sugerente (aunque escasamente transitado) del libro de Fernández Retamar es su intervención crítica y polémica hacia el escritor mexicano Carlos Fuentes²¹.

Se conoce que este famoso intelectual y novelista mexicano, ideólogo de la revista *Mundo Nuevo* financiada por la CIA y la Fundación Ford, ha sido un converso, como tantos otros. También se sabe que ha formado parte de todo un elenco que alquiló su pluma al servicio de causas poco nobles (staff en el que Retamar incluye a Guillermo Cabrera Infante, Emir Rodríguez Monegal, Severo Sarduy, entre otros). Pero a lo que se le ha otorgado inexplicablemente poca atención es a la especificidad de su intento de elaboración de argumentos para legitimar sin culpas su conversión hacia la derecha y su abandono de antiguas simpatías izquierdistas.

Fuentes se esfuerza por ridiculizar lo que denomina, peyorativamente, “la vieja obligación de la denuncia” (un eufemismo para rechazar el ejercicio del pensamiento crítico de escritores en particular e intelectuales en general). Lo hace a partir de ciertos ademanes estructuralistas, por entonces a la moda. “Sólo a partir de la universalidad de las estructuras lingüísticas pueden admitirse, a posteriori, los datos excéntricos de nacionalidad y clase”, afirmaba el mexicano hacia fines de los ‘60.

No es este el lugar para profundizar en la epistemología implícita en ese tipo de aseveraciones teóricas. Pero sí resulta útil identificar y destacar el estilo de pensamiento y de método común a varias generaciones de intelectuales conversos, que habitualmente comienzan en la rebeldía de izquierda y terminan en la derecha, la institucionalidad y la comodidad mediocre del orden establecido.

Al leer la argumentación de Fuentes (y la crítica de Fernández Retamar) nos sorprendimos. Porque un par de décadas más tarde, nos volvemos a chocar prácticamente con los mismos lugares comunes de Fuentes en las justificaciones de otra camada intelectual, en este caso argentina, también proveniente del marxismo y convertida con entusiasmo a la socialdemocracia²². Si en Fuentes el señuelo teórico de la conversión política residía en el estructuralismo lingüístico; en este último

19 Véase SHAKESPEARE, W (1951). “La tempestad”, in: *Obras completas* [traducción y estudio preliminar de Luis Astrana Marín]. Madrid, Aguilar, p. 2.034.

20 Para una discusión de los personajes, leídos al mismo tiempo en clave feminista y marxista (desde un ángulo crítico con el feminismo liberal y posmoderno), véase el excelente libro de FEDERICI, S (2010). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de sueños, principalmente p. 288 ss. Una obra contundente, demoledora y de largo aliento que permite repensar no sólo los personajes de Shakespeare analizados por Fernández Retamar en *Caliban* sino incluso *El Capital* y la concepción materialista de la historia de Marx y todo el sojuzgamiento de América Latina y el Tercer Mundo.

21 Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1998). *Op. cit.*, pp.56-60.

22 Se trata de todo un conglomerado intelectual —de orígenes diversos, pero unificado en su variedad por el común rechazo de sus antiguas militancias marxistas—, agrupado en torno al Club de Cultura Socialista, de inspiración socialdemócrata y de llegada directa a varios gobiernos, universidades y editoriales en Argentina.

caso, la apelación al abandono de los criterios metodológicos marxistas, del análisis de clase, por un lado, y de toda perspectiva antimperialista, por el otro, se fundamentaba en una lectura sesgada de Michel Foucault.

Desde ese ángulo, una parte significativa de este elenco argentino postulaba una visión postestructuralista de la historia como si ésta consistiera en el suceder azaroso y caprichoso de “capas geológicas” sin ninguna conexión ni continuidad entre sí. En nombre de la crítica de una concepción hegeliana (basada, supuestamente, en el “mito del origen” y en la teleología), se terminaba prescribiendo el abandono de cualquier aproximación unitaria a la historia de Nuestra América, a la continuidad de sus luchas y resistencias a lo largo de períodos extensos, incluso de siglos; en consecuencia se terminaba negando la supervivencia de cualquier tradición (que no sea la del mercado y la “democracia” tal como ellos la entienden...).

De ese modo la historia termina académicamente descuartizada década por década (muy al estilo de los proyectos de investigación universitarios, donde jamás hay continuidad entre una época y otra; cuanto más detallista, descontextualizada y despolitizada la investigación, mejor, más posibilidades de obtener dinero y financiación tiene).

En nombre del “paradigma” (Thomas Kuhn), la “formación discursiva” (Michel Foucault) y la “problemática” (Louis Althusser), esa metodología de estudios de historia intelectual destaca y pone en relieve únicamente los cortes y la discontinuidad... obturando y cancelando de antemano —sin investigación previa, por puro prejuicio universitario— cualquier posibilidad de articular vasos comunicantes entre luchas y resistencias populares de diversas épocas. Sin ninguna posibilidad de encontrar una mínima continuidad y racionalidad en la historia, se esfuma cualquier construcción de una identidad política colectiva en la lucha de nuestros pueblos e incluso hasta la existencia misma de nuestra cultura. De allí que todo el ensayo *Caliban* comience intentando responder la pregunta: “¿acaso existe una cultura latinoamericana?”.

Si no hay identidad política y cultural, tampoco hay sujetos y sin sujetos no hay resistencia ni revolución. Eso es en definitiva lo que esta gente pretende cuestionar e impugnar²³.

¿El gran presupuesto de toda esta operación ideológica contra el marxismo, convertida institucionalmente en “programa de historia intelectual”? La apología acrítica del “especialista profesional” y el rechazo explícito de toda politización y militancia revolucionaria de la intelectualidad universitaria²⁴. De un lado el “campo intelectual” y del otro el “campo político” (Pierre Bourdieu, leído en clave sesgadamente profesionalista). De un lado la Academia, del otro lado y bien lejos, la revolución. Divorcio aplaudido como el mejor de los mundos posibles.

23 No es casual que uno de los principales exponentes teóricos de toda esta constelación ideológica, el profesor Oscar Terán (autor de una obra muy prolífica e impulsor de varios proyectos institucionales de historia intelectual, principalmente en las universidades de Argentina y México, donde ha hegemonizado a varias camadas de investigadores académicos) comience uno de sus libros de esta manera: “Precisamente si alguna vez reconsiderara algunos de los contenidos de la interpretación sobre Mariátegui aquí sustentados, la noción de «revolución» debería ser uno de los objetos teóricos sujetos a revisión”. Véase TERÁN, O (1985). *Discutir Mariátegui*. México, Universidad Autónoma de Puebla, pp. 9-10. El mismo criterio lo condujo a revisar e impugnar el conjunto de la cultura de izquierda revolucionaria en Argentina (donde él comenzó militando de joven, cuando integraba una organización guerrillera marxista) en su libro: *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires, Puntosur, 1991. La metodología —obviamente crítica del marxismo y la dialéctica y deudora del “giro lingüístico” que convierte a todas las luchas en inofensivos “objetos de discurso”—, que se encuentra presupuesta en este singular “Programa de historia intelectual”, puede encontrarse explicitada en la selección y presentación de Oscar Terán a FOUCAULT, M (1983). *El discurso del poder*. México, Folios Ediciones.

24 Sobre este fenómeno, que evidentemente no es exclusivo de América Latina, resulta aleccionadora la reflexión de Fredric Jameson en su “Prefacio a la edición estadounidense” de *Caliban* [Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989]. Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1998). *Op. cit.*, particularmente p. 13.

Con ese tipo de argumentos, tan similares a los defendidos por Carlos Fuentes y criticados en *Caliban* por Roberto Fernández Retamar, toda una franja de antiguos militantes izquierdistas, marxistas y revolucionarios, se pasaron a las filas de la socialdemocracia tras las dictaduras militares del cono sur y se replegaron en la universidad.

Por eso, para quien escribe estas líneas desde el sur de Nuestra América, resulta tan sugestivo releer una vez más *Caliban*. En su inteligente rechazo de las argumentaciones “puramente literarias” de Carlos Fuentes, Fernández Retamar adelanta en 1971 el núcleo central de las críticas a muchos conversos y ex izquierdistas de décadas posteriores...

¿Tienen derecho los conversos a cambiar de bando en las luchas sociales para vivir más cómodos? ¿Por supuesto que sí! ¿Tenemos derecho a no acompañarlos en su desertión y a sospechar de sus relatos apologeticos y autojustificatorios, disfrazados de “cientificidad académica profesional”? Si se deja de lado la mala fe, creemos que se nos debe conceder una respuesta igualmente positiva.

A contramano de esa metodología anti-dialéctica (utilizamos la expresión “anti” porque explícitamente se conforma como una arremetida en toda la línea contra el pensamiento dialéctico), para nosotros la historia no consiste en un caprichoso suceder de capas geológicas sin ninguna conexión entre sí (recordemos las aseveraciones en este sentido que hizo Michel Foucault en su *Microfísica del poder*). La historia tampoco constituye “un proceso sin sujeto” (como plantea Louis Althusser en su libro *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*).

Según nuestro modo de comprender, la historia constituye el resultado contingente de la praxis colectiva en la lucha de clases. Por sí misma, según nos enseñaron Marx y Engels en *La ideología alemana*, ella no hace nada. La historia es el ámbito donde actúan los sujetos. En ese accionar, se producen derrotas y victorias, hay cortes pero también continuidades. Luego de feroces represiones, matanzas y genocidios, los vencedores pretenden decretar “el fin de la historia” (Hitler, Francis Fukuyama, el Pentágono). Contra esa visión oficial, es tarea de los vencidos “pasarle el cepillo a contrapelo a la historia”, recuperar las luchas del pasado, la memoria de quienes nos antecedieron (Walter Benjamin) y así poder construir una identidad cultural y política colectiva como pueblos en lucha y resistencia²⁵.

Esta concepción de la historia nos permite abordar nuestra cultura a partir de las luchas históricas, sin fetichismo de los particularismos ni metafísicas deterministas al margen de los sujetos. Las figuras conceptuales que Roberto Fernández Retamar modela en su *Caliban* se vuelven inteligibles y dan cuenta, precisamente, de la historia de la colonización y la resistencia de nuestro continente en función de un proyecto colectivo futuro.

CALIBAN Y LAS INSURGENCIAS DEL SIGLO XXI

El ensayo de Fernández Retamar concluye proponiendo un programa para la cultura insurgente de Nuestra América, basado en las reflexiones de Fidel sobre la cultura —en los cuales el líder histórico de la revolución cubana se opone a asimilar la noción de “intelectual” con la de un grupo restringido de “hechiceros”, con un ademán desacralizador que mucho hace recordar los *Cuadernos de la cárcel*— y fundamentalmente en los escritos y discursos del Che Guevara. Desde “El socialismo y el hombre en Cuba” (donde Guevara reflexiona —cuestionando el realismo socialista y discutiendo sobre las vanguardias— acerca de los artistas, los becarios y otros intelectuales) hasta su célebre reclamo de que todo el mundo cultural y universitario de Nuestra América “se pinte de negro, de mu-

25 Hemos tratado de desarrollar este argumento en *Nuestro Marx*. Caracas, Misión Conciencia, 2011. pp. 68, 472-474 SS.

lato, de obrero y de campesino”, es decir, de pueblo. En palabras de Roberto, el Che “le propuso a Ariel, con su propio ejemplo luminoso y aéreo si los ha habido, que pidiera a Caliban el privilegio de un puesto en sus filas revueltas y gloriosas”²⁶.

Cuatro décadas más tarde de aquellas últimas palabras proféticas con las cuales Fernández Retamar da la última pincelada a su ensayo, el programa político-cultural que estructura el discurso anticapitalista y antiimperialista de *Caliban* sigue quemando. La revolución no pasa de moda. Sus impugnaciones radicales, no fueron “crispaciones” propias de una época ya fenecida en tiempo y espacio, ni tampoco pecadillos infantiles, que habría que *aggiornar* o directamente abandonar en aras de una amplitud —«sin fronteras», según aquella vieja y triste expresión de Roger Garaudy— subordinada a la razón de Estado y a las conveniencias diplomáticas del momento actual. No. La perspectiva radical, tercermundista, crítica del capitalismo y el imperialismo, continúan siendo nuestro faro y nuestra brújula en las aguas turbulentas del siglo XXI. Seguimos marchando colectivamente en búsqueda de la tierra prometida y combatiendo contra los molinos de viento del capital. A veces cometemos errores o nos convertimos, involuntariamente, por nuestras propias limitaciones, en la armada Brancaleone. Otras, en cambio, logramos construir fuerzas sociales insurgentes con proyectos serios y a largo plazo. Pero siempre vamos, porfiados, en la misma dirección. No nos detendrán.

En estos tiempos Próspero (sojuzgador de Caliban en *La tempestad*) es más lúcido, cínico y astuto que en los años '60 y '70. Se disfraza de “progresista” para mantener a raya al pueblo e institucionalizar sus demandas radicales. Si en la obra de Shakespeare Caliban adoptó el lenguaje de Próspero, en nuestra época este último incorpora símbolos de rebeldía calibanesca para *aggiornar*se, mediante una revolución pasiva, manteniendo intactas las estructuras de la dominación, explotación, marginalidad y dependencia.

Hoy más que nunca Caliban necesita estrechar lazos con Ariel (el amauta de la isla) para emprender la batalla cultural contrahegemónica. Mariátegui propuso superar a Rodó²⁷, pero su reelaboración del marxismo en clave cultural (no economicista), permitiría tranquilamente identificar en la figura del amauta —el saber colectivo de la comunidad— a un Ariel resignificado desde los pueblos originarios y desde la tradición de Nuestra América. El programa de *Amauta* (la revista de Mariátegui) recupera y supera el *Ariel* dejando caer todo lastre de tentación aristocratizante o marca eurocéntrica (como cierto culto a Grecia que aun sobrevive en Rodó²⁸). No es Grecia el subsuelo presupuesto en las insurgencias y los combates emancipadores de Caliban sino los pueblos originarios insumisos y la clase trabajadora en lucha.

A despecho de lo que decretaron los relatos posmodernos, multiculturales y posestructuralistas (que no nacieron, dicho sea de paso, ni en la selva Lacandona ni en las favelas, villas miserias o cantegriles de Nuestra América, sino en lo más elitista y snob de la Academia parisina y neoyorkina), Caliban no ha desaparecido. El sujeto no se ha esfumado en un abanico indefinido y polvoriento de inofensivos juegos de lenguaje. Por el contrario, hoy Caliban tiene muchos hijos e hijas, cada vez más rebeldes. La revolución cubana ya no está sola como cuando Roberto Fernández Retamar escribió su *Caliban*. La isla, perdón, quise decir, Nuestra América, está poblada por indomesticables

26 Véase FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1998). *Op. cit.*, p. 71.

27 Véase MARIÁTEGUI, JC (1928). “Aniversario y balance”. Editorial de *Amauta*, in: MARIÁTEGUI, JC (1982). *Obras*. La Habana, Casa de las Américas.

28 Véase RODÓ, JE (1996). *Op. cit.*, Las referencias a Grecia, entendida como modelo arquetípico de “la cultura” opuesto a “la civilización” de los Estados Unidos (un motivo común a gran parte de los exponentes del modernismo latinoamericano), pueden encontrarse en pp. 54, 67, 80, 111 y 130.

calibanes. Próspero, a pesar de su keynesianismo armamentístico de “guerra infinita”, su gigantesco complejo industrial-militar y sus marines con mal aliento, tiene miedo. Por eso cada vez se pone más agresivo y guerrero, instalando siete nuevas bases militares en Colombia tratando de frenar infructuosamente a la insurgencia comunista y bolivariana de las FARC-EP (y al ELN).

Mientras tanto lanza su IV flota imperial a recorrer y vigilar los mares, preparándose para futuras invasiones y bombardeos que van dejando tras de sí una estela tenebrosa de miles y miles de cadáveres (Afganistán, Irak, Libia, etc, etc). En nombre de la libertad, generaliza la vigilancia cibernética de todos los ciudadanos y a escala mundial, metiéndose en la vida privada de todas las personas, instalando cámaras de control cada medio metro, en cada cuadra, cada manzana y cada esquina, inspeccionando quien retira qué libro en cada biblioteca del planeta con una obsesión que haría sonrojar de vergüenza por su timidez al senador McCarthy. Su lupa gigantesca —repleta de satélites espías e infinitos programas de control— tiene bajo la mira la totalidad de la vida humana en el globo terráqueo. Ya no hay conversación que no sea escuchada ni persona que no sea fotografiada y clasificada.

En ese ambiente represivo y macartista que mucho se parece a 1984 y otras novelas de futurología antiutópicas, si hay una nueva tempestad será mucho peor que la que describió Shakespeare en su obra de teatro. Este sistema capitalista, sanguinario, totalitario y mugriento con su civilización depredadora, no sólo superexplota a la clase trabajadora, degrada a las mujeres, somete y humilla a infinitos pueblos del mundo. Por si acaso todo eso no alcanzara, además ha destruido el ecosistema y el clima, ya no sólo en la isla de *La tempestad* sino en todo el planeta.

Sí, en lo oscuro de la noche Próspero se pone nervioso, tiembla y teme. Los calibanes se multiplican bajo su bota prepotente y comienzan a moverse, con paciencia de hormiga y persistentemente a lo largo del tiempo. Las demandas de cambio se manifiestan a través de diversas formas de lucha, desde experiencias institucionales como el proceso bolivariano en Venezuela (con todas sus contradicciones internas), pasando por movimientos sociales de masas (como el Movimiento Sin Tierra de Brasil, entre otros) hasta el accionar de la insurgencia político militar (que no ha desaparecido ni es un “recuerdo nostálgico” de los años ’60). Permanece aún pendiente la construcción de una coordinación continental que reagrupe y aglutine esas variadas formas de lucha como proponía un muchacho de mi barrio llamado Lenin. Para ello habrá que superar sectarismos, pero también oportunismos reciclados en nombre de la “conveniencia diplomática”.

Esa lucha no queda reducida a Nuestra América. Allá, apenas un par de pasitos más lejos y al otro lado del agua, sigue resistiendo de pie y gran dignidad la justa lucha de nuestros hermanos palestinos y el pueblo vasco que reclama, con terquedad, independencia y socialismo, mientras en Europa, en el norte de África e incluso al interior de los mismos Estados Unidos se generalizan la indisciplina social, las protestas radicales y la desobediencia civil.

Tanto Caliban como sus hijos y sus hijas, en Nuestra América y en todo el mundo, deberán rechazar los cantos de sirena que hoy los invitan —en nombre de la razón de estado, del pragmatismo geopolítico e incluso del mercado convertido en nueva panacea— a volver con la cabeza gacha al regazo de Próspero.

Una de las grandes tareas del Ariel amautense o del amauta arielizado consiste en crear los instrumentos culturales y teóricos contrahegemónicos que permitan, con eficacia y suficiente atractivo para la juventud, contrarrestar esos envenenados cantos de sirenas. Nada mejor que los saberes rebeldes de las brujas insumisas de Nuestra América para combatir el encantamiento fetichista de las sirenas mercantiles. Caliban contra Próspero. Las brujas desobedientes contra las sirenas del marketing. Ariel, transformado en amauta insurgente, contra la mediocridad de los tartufos mediáticos promovidos por el imperio del dólar y el euro.

Gran razón tenía el *Manifiesto Comunista* de Marx y su amigo, Federico Engels. La historia latinoamericana (y mundial) no es más que la historia de la lucha de las clases y pueblos sometidos contra el poder. De eso se trata.

En pleno siglo XXI, Caliban salió de la isla y comenzó a luchar contra Próspero en todo el continente. Pero ya no pelea aislado sino en compañía y estrecha unidad con la bruja y con Ariel. Sólo la convergencia estratégica de los tres en un nuevo bloque histórico —como enseña Antonio Gramsci— podrá derrocar el poder económico, político y militar de Próspero.

Es esa alianza estratégica entre Caliban y el amauta (Ariel resignificado), articulada con los saberes sometidos y el cuerpo explotado de la bruja, la única que podrá enfrentar al feroz imperialismo de Próspero. La rosa blindada, símbolo de la cultura insurgente que los une, servirá para enfrentar con valor y decisión la violencia sistemática del capital.

Hoy el capitalismo, en medio de su crisis civilizatoria, asume con cinismo la pose de “tolerante”, “humanitario”, “pluralista” y “multicultural”. Si logramos mirar más allá de la punta del zapato, de poco le servirá ese disfraz.

La insurgencia popular y la revolución que pronto hará justicia continúan su marcha. Al lado nuestro vienen todos nuestros muertos y desaparecidos. Siguen sonando los tambores de la rebelión. Cada vez se escuchan más fuerte y más cerca. Los poderosos están nerviosos y tienen miedo, por eso aumenta su agresividad. Próspero sabe que a largo plazo perderá ya no sólo la isla sino todo el continente y el mundo.



El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno

The Contribution of Aníbal Ponce to Criticism of Modern Humanism

Renzo LLORENTE

Saint Louis University, Madrid Campus, España.

RESUMEN

En *Humanismo burgués y humanismo proletario*, publicado por primera vez en 1938, Aníbal Ponce examina dos concepciones contrapuestas del humanismo. Entre los muchos méritos del estudio de Ponce se pueden destacar tres en particular. En primer lugar, el análisis de Ponce pone de manifiesto que el humanismo del Renacimiento ("humanismo burgués") no sólo se ha prestado a usos ideológicos, sino que surgió por primera vez precisamente en la forma de una ideología. En segundo lugar, pone de manifiesto la necesidad de precisar el tipo de humanismo que uno reivindica al invocar este concepto. Por último, nos recuerda que un humanismo realmente emancipador no es posible si no se dan determinadas condiciones históricas y sociales.

Palabras clave: Aníbal Ponce, humanismo, humanistas, ideología.

ABSTRACT

In *Humanismo burgués y humanismo proletario* (*Bourgeois Humanism and Proletarian Humanism*), first published in 1938, Aníbal Ponce examines two antithetical conceptions of humanism. While Ponce's study has many merits, three prove particularly noteworthy. First of all, Ponce's analysis demonstrates that Renaissance or "bourgeois" humanism has not only lent itself to ideological uses, but in fact first emerged as an ideology. Secondly, Ponce's work underscores the importance of specifying the type of humanism that one is defending when invoking this concept. Finally, Ponce's study reminds us that a truly emancipatory humanism is only possible in certain social and historical conditions.

Keywords: Aníbal Ponce, humanism, humanists, ideology.

Casi tres décadas antes de que la relación entre el humanismo y el socialismo empezara a debatirse ampliamente en Europa y Norteamérica, el pensador argentino Aníbal Ponce escribió *Humanismo burgués y humanismo proletario*¹, un erudito estudio sobre la historia de la evolución del humanismo moderno escrito desde la óptica del materialismo histórico². Si merece la pena ocuparse de la obra de Ponce hoy en día, a más de setenta años de su primera publicación, no es sólo para poder valorar su prioridad al plantear algunas cuestiones fundamentales, sino también porque la lectura de *Humanismo burgués y humanismo proletario* nos puede ayudar a entender el humanismo, tanto en su concepción clásica como en su forma contemporánea. Concretamente, el análisis de Ponce nos enseña cómo el humanismo puede tener una función ideológica, pone de manifiesto la necesidad de precisar el tipo de humanismo que uno reivindica al invocar este concepto y nos recuerda que un humanismo realmente emancipador –o sea, una realización concreta de los más avanzados ideales humanistas– no es posible si no se dan una serie de condiciones históricas y sociales determinadas. Esto es, en todo caso, lo que voy a argumentar en las líneas que siguen.

DOS TIPOS DE HUMANISMO

Las tesis principales de *Humanismo burgués y humanismo proletario* se fundamentan en un contraste entre dos concepciones contrapuestas del humanismo, cuyos nombres componen el título del libro. Al hablar del “humanismo burgués” Ponce se refiere al humanismo clásico, es decir, al movimiento y actitud vital que solemos asociar, con razón, con el Renacimiento. Como es sabido, este movimiento abogaba por el estudio de las obras de los autores de la Antigüedad y en general por una vuelta a los ideales, valores y actitudes vitales que los humanistas encontraban plasmados en esos textos. Todos estos ideales, valores y actitudes están relacionados con una reorientación del interés hacia el ser humano (en vez de hacia Dios), que conlleva una mayor valoración del ser humano, de su capacidad de comprensión racional del mundo y de sus potencialidades en general.

Ahora bien, ¿por qué emplea Ponce la etiqueta “humanismo burgués” para caracterizar el humanismo clásico? La respuesta es la siguiente: por los intereses que promueve. Según Ponce, el movimiento de los humanistas del Renacimiento constituye una reacción en contra del mundo feudal y a favor de la burguesía, y por lo menos en un aspecto representa el triunfo de ésta: “sobre el plano de la cultura”, escribe Ponce, “el humanismo fue una derrota del feudalismo católico frente a la burguesía comerciante”³. Como explica:

Para la Edad Media feudal, la herencia legada por la Antigüedad debía ser recogida e integrada por la nobleza y la Iglesia católica; para el Renacimiento burgués, esa misma herencia debía ser asimilada en detrimento de la nobleza y de la Iglesia, y de conformidad con los intereses y las aspiraciones de una nueva clase social que en sazón juvenil empezaba a moverse de manera impetuosa⁴.

1 PONCE, A (1974). “Humanismo burgués y humanismo proletario”, in: *Obras Completas*, Tomo III. Ed. H. P. Agosti, Buenos Aires, Editorial Cartago.

2 La relación entre el marxismo y el humanismo empezó a suscitar cierto interés entre algunos sectores de izquierdas a mediados de los años sesenta –véanse, por ejemplo, algunos de los trabajos incluidos en FROMM, E. (ed.) (1968), *Humanismo socialista*, Buenos Aires, Paidós– si bien ya había habido varias obras de pensadores aislados centradas en esta cuestión. *Humanismo burgués y humanismo proletario* está basado en un curso que Ponce dictó en 1935 y que fue publicado por primera vez en 1938, tras la muerte de Ponce y sin que él revisara el texto (según la información que consta en la nota del Editor en la página 449 del libro).

3 PONCE, A (1974). *Op. cit.*, p. 463.

4 *Ibid.*, p. 458.

Así pues, el humanismo renacentista es un humanismo burgués en este sentido: representa, promueve y hace prevalecer los intereses de la burguesía emergente frente a los intereses protegidos y favorecidos por el sistema feudal. Y no sólo frente a estos intereses. El humanismo renacentista también representa los intereses burgueses frente a los de los trabajadores, ya que es una empresa fundamentalmente elitista: el conocimiento de los autores clásicos se concibe como el privilegio de unos cuantos y la cultura en general como un lujo sólo al alcance de algunos iniciados⁵. Si bien el humanismo burgués reivindica "lo humano", se trata de una reivindicación absolutamente abstracta, y en la práctica "los humanistas no sólo no se interesaban en lo más mínimo por la suerte de los trabajadores, sino que contribuyeron a mantener su ignorancia y prolongar su mansedumbre"⁶. Unida a su ideal de alejamiento y desinterés por la acción, a su concepción estática de la historia (las obras de los autores de la Antigüedad se tenían por suficientes como fuente de instrucción) y a su tendencia a aislar el entendimiento de las demás funciones de la vida, esta indiferencia hacia la condición de los oprimidos dentro de sus propias sociedades no hace más que favorecer la conservación de unos privilegios sociales adquiridos⁷. Es por estas razones que esta variante del humanismo merece el nombre de "humanismo burgués".

Si bien el "humanismo proletario" también representa un ideal cultural basado en el ser humano como valor supremo, responde a un planteamiento muy distinto. A diferencia del humanismo burgués, el humanismo proletario aboga por un acceso universal a la cultura e insiste en el desarrollo integral de todas las personas; su lema es "*la cultura para todos*"⁸. Además, lejos de suponer que es posible proporcionar "la cultura para todos" en cualesquiera circunstancias, el humanismo proletario hace hincapié en las condiciones sociales y económicas, sin las cuales resulta imposible alcanzar este objetivo. Es decir, reconoce explícitamente que el desarrollo integral de todas las personas se presenta como una posibilidad real sólo en determinadas condiciones históricas⁹. ¿Cuáles son estas condiciones históricas y objetivas? Ponce subraya, sobre todo, un alto nivel de mecanización de la industria, pero una forma de mecanización puesta al servicio de los trabajadores y de la sociedad en su conjunto. Por un lado, dicha aplicación de la mecanización eliminará la dureza del trabajo (su duración y el gran esfuerzo que supone) y de este modo permitirá que los trabajadores tengan el tiempo y la energía necesarios para sacar el máximo provecho de la cultura y, por otro, posibilitará el pleno desenvolvimiento de la personalidad del individuo dentro del trabajo mismo¹⁰. Además de esta condición, es necesario establecer un "gobierno obrero"¹¹, lo cual equivale a decir una transformación radical en las relaciones de producción.

En definitiva, se pueden distinguir, según Ponce, "dos opuestas maneras de concebir el humanismo: de una parte un puñado de hombres ricos para quienes la cultura debe ser el regalo de po-

5 Como señala Ponce, Erasmo, "el más grande de los humanistas", no era ninguna excepción en este aspecto: "Para Erasmo...las grandes cuestiones que interesan al mundo no debían ser discutidas sino por las 'élites'" (*Ibid.*, pp. 487; 485; énfasis en el original). Ponce recuerda, además, que si Erasmo "se había burlado de...lo divino", lo había hecho "en el lenguaje de los sabios", esto es, en latín; pues "lo grave, lo terrible, no era...decir las cosas; era decir las de manera que pudiesen enardecer al grueso público" (*Ibid.*, p. 484).

6 *Ibid.*, p. 466; cursivas en el original. Cf. 467.

7 *Ibid.*, pp. 492-3.

8 *Ibid.*, p. 511; cursivas en el original.

9 De hecho, Ponce inicia su exposición y análisis del "humanismo proletario" con un capítulo cuyo subtítulo es "Las premisas objetivas del humanismo proletario" (*Ibid.*, p. 505).

10 *Ibid.*, pp. 507-508.

11 *Ibid.*, p. 511.

cos iniciados; de la otra, millones de hombres libres que después de renovarse el alma al abolir para siempre la propiedad privada, han abierto de par en par las puertas hasta ayer inaccesibles del banquete platónico¹². El gran mérito de *Humanismo burgués y humanismo proletario* consiste en proporcionar una crítica bien documentada de la primera variedad del humanismo, junto con una lúcida evocación de las posibilidades de la segunda.

HUMANISMO E IDEOLOGÍA

Aunque se publicó por primera vez en 1938, *Humanismo burgués y humanismo proletario* todavía conserva una gran vigencia hoy en día por los méritos que he mencionado al principio (entre otros). Consideremos estos méritos ahora con más detenimiento.

Empecemos con la cuestión de la ideología. Uno de los grandes méritos del estudio de Ponce consiste, sin duda, en destacar la medida en que el humanismo ha servido, y puede servir, a fines ideológicos; y más concretamente, cómo el humanismo del Renacimiento se plasmó como una ideología burguesa¹³. Si por “ideología” entendemos, en líneas generales, conjuntos o sistemas de creencias falsas, o por lo menos mistificadoras, cuya aceptación sirve a los intereses de dominación de la clase dominante, será evidente que el humanismo burgués opera como una ideología: los valores, ideas y actitudes que defiende favorecen los intereses de una determinada clase social, e incluso la ayudan a conquistar su hegemonía —y mantenerla. Como subraya Ponce al referirse al uso que los humanistas hacían de las ideas de los autores de la Antigüedad, “Lo que al principio había sido en manos de la burguesía un instrumento de lucha contra la Iglesia y el feudalismo, se convirtió después en un sistema excelente para estabilizar los privilegios adquiridos”¹⁴.

La naturaleza ideológica del humanismo renacentista se aprecia con especial claridad en la actitud de los humanistas hacia la religión. Resulta que los humanistas, “que tantas veces se mofaron de la religión y de la Iglesia, aconsejan para el pueblo la enseñanza de las supersticiones”¹⁵. Al tiempo que defienden la razón e invocan los valores que encuentran en la cultura antigua para librarse de la Iglesia (y para combatir el orden feudal)¹⁶, los humanistas se sirven de la religión convencional, vale decir de un conjunto de creencias irracionales, para perpetuar la servidumbre del pueblo y de esta manera facilitar y consolidar el dominio de la burguesía¹⁷. Ponce recalca que esta actitud frente a la religión era común a los humanistas en su conjunto —“para todo el humanismo... la religión era un instrumento necesario para mantener al pueblo en continencia”¹⁸— y cita al respecto nombres como Pomponazzi, Bruno, Campanella, Maquiavelo y Erasmo, siendo este último considerado por

12 *Ibid.*, p. 456; cursivas en el original. Conviene puntualizar aquí que Ponce creía que las bases para crear este tipo de humanismo ya se sentaban en la antigua Unión Soviética, lo cual se refleja en el lenguaje utilizado en el pasaje citado.

13 El término “ideología” apenas aparece en las páginas de *Humanismo burgués y humanismo proletario* (para uno de los pocos pasajes donde sí se emplea, véase p. 492) y no se puede saber exactamente cómo Ponce interpretaba este concepto. Otro texto escrito cinco años antes (véase PONCE A. (1974), “Los deberes de la inteligencia”, *Op. cit.*, p. 174) hace suponer que Ponce manejaba una concepción de la ideología muy parecida a la de Lenin.

14 PONCE, A (1974). *Op. cit.*, p. 493; cursivas en el original.

15 *Ibid.*, p. 467.

16 “Todo lo que la Iglesia les negaba: la potencia del dinero que ella calificaba de execrable, la necesidad de la acción orientada en lo terreno, el goce de la vida tenido hasta entonces por pecado; todo eso y mucho más, se lo daban los antiguos, tal como ahora el humanismo había aprendido a descifrarlos desde el punto de vista de la clase burguesa” (*Ibid.*, p. 463).

17 “Incrédula frente a la Iglesia, la burguesía quiere pasar por creyente ante las grandes masas” (*Ibid.*, p. 468; énfasis en el original).

18 *Ibid.*, p. 467; énfasis en el original.

muchos, como sabemos, el humanista por antonomasia. Como esta instrumentalización de la religión tenía la finalidad de salvaguardar los privilegios de la burguesía, no es desacertado considerar a los humanistas “ideólogos fieles de la gran burguesía”¹⁹.

Ahora bien, aun cuando se reconoce que Ponce está en lo cierto al resaltar el carácter acusadamente ideológico del humanismo renacentista—el humanismo burgués *clásico*—, cabe suponer que el humanismo contemporáneo, tan alejado de ese movimiento del mismo nombre que florecía hace medio milenio, corresponde a otro tipo de fenómeno y poco tiene que ver con una ideología. Después de todo, el humanismo contemporáneo, o mejor dicho *los humanismos contemporáneos*—se sabe que el término “humanismo” ha tenido muchos significados y se ha prestado a muy diversos usos e interpretaciones—constituyen un movimiento mucho más heterogéneo que su antecedente de la época del Renacimiento y habrá muy pocos humanistas hoy en día que fundamenten su postura esencialmente en los valores y actitudes de los autores de la Antigüedad y en el estudio de las “humanidades”²⁰. Además, aunque hay, sin duda, similitudes notables entre el humanismo burgués clásico y el humanismo contemporáneo—ambos consideran al ser humano un valor supremo, descartan todo lo relacionado con lo sobrenatural, defienden una perspectiva altamente racionalista, etc.—, existe una diferencia considerable con respecto a sus respectivas actitudes hacia la religión. El caso es que en comparación con el humanismo renacentista, el humanismo contemporáneo se distingue por su postura mucho más radical y consecuente frente a la religión. Las personas que se identifican como “humanistas” hoy en día suelen ser agnósticos y ateos²¹ y casi invariablemente niegan la existencia de vida después de la muerte. Además, suelen abogar por una educación (la ética incluida) íntegramente secular y racionalista, presidida siempre por el método científico²². De acuerdo con estos compromisos, los humanistas contemporáneos—muchos de los cuales han adoptado la etiqueta de “humanismo secular” para referirse a su ideario, precisamente por las razones que acabo de mencionar—por lo general no “aconsejan para el pueblo la enseñanza de las supersticiones”, ni proponen ninguna otra instrumentalización de unas creencias que ellos mismos critican.

No es mi propósito analizar aquí los factores que han incidido en esta evolución del humanismo, los cuales evidentemente tienen que ver con el debilitamiento y declive de las creencias religiosas, la secularización de nuestras sociedades en su conjunto y el legado de la Ilustración, entre otras cuestiones. Lo que sí quiero subrayar es que a pesar de esta modificación en la actitud del humanismo acerca de la religión, el humanismo contemporáneo sigue conformando una ideología en la medida en que hace caso omiso de las condiciones materiales necesarias para la plasmación de los valores que proclama y propugna. Ya he señalado que los humanistas renacentistas manejan un concepto totalmente abstracto al reivindicar lo humano; del mismo modo, los humanistas declarados de nuestros días normalmente eluden cualquier consideración de las condiciones necesarias para la realización de sus ideales humanistas en la práctica. Incluso cuando los humanistas de hoy insisten en la importancia de la dignidad del ser humano y hablan de medidas para proteger esa dignidad—otros elementos típicos del humanismo contem-

19 *Ibid.*, p. 466.

20 Como es sabido, una dedicación al estudio de las humanidades era otro rasgo esencial del humanismo renacentista. Para los comentarios de Ponce sobre esta faceta del humanismo, véase *Ibid.*, p. 493.

21 Es verdad que hay teístas que se autodenominan “humanistas”, como las personas que profesan un “cristianismo humanista”, pero parecen constituir una minoría insignificante entre los humanistas contemporáneos. El humanismo de los cristianos humanistas, dicho sea de paso, será o de estilo “burgués” o de estilo “proletario”, en función de la interpretación que se haga de las implicaciones prácticas del cristianismo.

22 Véanse, por ejemplo, el sitio web de la American Humanist Association (Asociación Humanista Americana), <http://www.americanhumanist.org/>, o el de la British Humanism Association (Asociación Británica del Humanismo), <http://www.humanism.org.uk/home>. El humanismo filosófico contemporáneo parece añadir poco al ideario humanista defendido por organizaciones como éstas, aparte de cierto refinamiento conceptual y terminológico.

poráneo—suelen conformarse con “la defensa de un hombre liberado de las contingencias de la vida práctica y social”²³, ya que pasan por alto las condiciones imprescindibles para fortalecer y garantizar la dignidad de todos (un empleo que no sea alienante, servicios sociales adecuados, acceso universal a la cultura y a la educación, la existencia de instituciones que favorezcan el pleno desarrollo de la personalidad, etc.). Al desatender las condiciones históricas necesarias para que los valores y principios humanistas que predica se vean reflejadas en la vida diaria de las personas, el humanismo contemporáneo presta un servicio ideológico importante al orden social existente: afirma, en efecto, que las admirables aspiraciones humanistas se pueden satisfacer en los países capitalistas, cuando en realidad la satisfacción de estas aspiraciones resulta imposible dentro del marco socioeconómico de estas sociedades. De esta manera el humanismo contemporáneo legitima el orden social existente —hace pensar que no existe ninguna incompatibilidad entre los objetivos humanistas y la estructura socioeconómica de este orden, es decir, que estos objetivos no exigen ninguna modificación sustancial de la sociedad— y así acaba sirviendo a los intereses de la clase actualmente dominante (ya que el orden social actual está organizado para beneficiar a esta clase). Por tanto, el humanismo contemporáneo sigue siendo en esencia un humanismo burgués, según el esquema de Ponce, y los humanistas en su mayoría siguen siendo, conscientemente o no, “instrumentos y apéndices de la gran burguesía”²⁴, al igual que sus ilustres antecesores.

PONCE Y MARX

Es importante aclarar que la concepción del humanismo burgués planteada por Ponce no tiene que conllevar necesariamente una condena categórica de este tipo de humanismo²⁵. Al contrario, se puede entender el humanismo burgués, en conformidad con este enfoque, como un paso necesario en la evolución del humanismo hacia el “humanismo proletario”. Esta perspectiva es la que defiende, en efecto, el joven Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, donde distingue tres tipos de humanismo: el *humanismo teórico*, el *humanismo práctico* y el *humanismo positivo*²⁶. Estos distintos humanismos en realidad se refieren, según el joven Marx, a tres etapas distintas de un solo proceso de emancipación.

El “humanismo teórico”, también llamado *ateísmo* por Marx, se refiere a una liberación de la teología y al nuevo interés por la naturaleza humana que dicha liberación conlleva. Marx emplea el término “humanismo práctico” (y también *comunismo*) para designar el movimiento que lucha en contra de los impedimentos a una autorrealización humana universal y por establecer las condiciones sociales que la posibilitan. Por último, “humanismo positivo” es el nombre que Marx le da a una sociedad en la que este objetivo se ha alcanzado, a saber, una sociedad en la que la alienación ha sido superada y en la que cada individuo e individuo puede desarrollar todas sus capacidades libremente; coincide con la madurez de ese orden social que se conforme después de terminada la “prehistoria de la sociedad humana” y cuya esencia se puede formular como “el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad”²⁷.

23 Ponce, *Humanismo*, pp. 498-9.

24 PONCE, A (1974). *Op. cit.*, p. 465; énfasis en el original.

25 Resulta un poco sorprendente que Ponce no aborde esta idea en *Humanismo burgués y humanismo proletario*, si tenemos en cuenta que analiza el fenómeno del humanismo desde una perspectiva marxista.

26 MARX, K (1985). *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, p. 201. Para un análisis e interpretación de este aspecto de los *Manuscritos*, véase GARCÍA BACCA, JD (1985). *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

27 MARX, K (2004), *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. J. L. Monereo Pérez, Granada, Editorial Comares, S.L., p. xxxii; ENGELS, F (1977). *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* («Anti-Dühring»). Trad. M. Sa-

Si aceptamos este esquema, es evidente que el “humanismo teórico” constituye un primer estadio por el que la humanidad tendrá que pasar antes de poder aspirar a otras formas de humanismo. Lo que Marx llamaba “humanismo teórico” en este escrito es en el fondo el mismo fenómeno que el “humanismo burgués” analizado por Ponce, mientras que el “humanismo práctico” y el “humanismo positivo” constituyen distintas fases de lo que Ponce llama el “humanismo proletario”: tanto el inicio y desarrollo del proceso histórico para alcanzar las metas del humanismo proletario –comparable, por ejemplo, al proceso de construcción de un nuevo orden social– como la sociedad creada cuando estas metas se han logrado y los valores que representan están plasmados en la vida cotidiana de todos. El surgimiento y consolidación del humanismo burgués debe considerarse, por tanto, un paso necesario pero no suficiente para conseguir la liberación del ser humano tal como ésta se ve reflejada en los principios básicos de los humanistas (al igual que, como Marx puntualiza en su ensayo “Sobre la cuestión judía”²⁸, la emancipación política fue necesaria pero no suficiente para alcanzar la emancipación humana).

Una vez aceptaba esta concepción de la evolución del humanismo, resulta evidente que el principal problema relacionado con el “humanismo burgués” no reside en su naturaleza burguesa, sino en el hecho de que no haya sido superado pese a responder a una época histórica ya definitivamente pasada²⁹. Dicho de otra manera, el problema es que sigue siendo hegemónico en una época en la que puede y debe prevalecer el humanismo proletario o, si se prefiere, el “humanismo práctico”. Si esta interpretación es plausible, se puede afirmar que hoy en día asistimos a un desarrollo atrofiado del humanismo.

Estas consideraciones acerca de la utilización ideológica a que se presta cierta clase de humanismo nos recuerdan, al igual que el enfoque adoptado en *Humanismo burgués y humanismo proletario* en general, la importancia de precisar a qué humanismo nos estamos refiriendo cuando reivindicamos este concepto. Es decir, al invocar unos ideales humanistas deberíamos especificar la variedad de humanismo que defendemos. Ya en el *Manifiesto comunista* Marx y Engels nos advertían que la burguesía confiere a términos como “libertad”, “justicia” o “cultura” un sentido conforme a sus intereses y por lo tanto les da una significación que los trabajadores deberían rechazar³⁰. Se puede aplicar esta enseñanza de Marx y Engels con igual razón al término “humanismo”. Como Ponce ha demostrado, en el caso del humanismo burgués se trata, al fin y al cabo, de un humanismo *de clase*; de ahí la insistencia de Ponce en usar la etiqueta “burgués” y su negativa a emplear el término “humanismo” a secas. La conveniencia de emplear hoy la frase “humanismo proletario” puede ser discutible; quizá sea más acertado abogar por un “humanismo crítico”, o un “humanismo materialista”, o un “humanismo positivo”, o un “humanismo sustantivo”. Pero lo que no se debe cuestionar es la

cristán, Barcelona: Editorial Crítica, S. A., p. 294. Cf. GUADARRAMA GONZÁLEZ, P (2011). “Humanismo y marxismo”, in: VALQUI CACHI, C & BAZÁN C, P (Coords.). *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*, México. D.F., Ediciones Eón, pp. 313-332.

28 MARX, K (1982). “Sobre la cuestión judía”, in: Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. Ed. W. Rocés, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 461-490.

29 Esta afirmación presupone, evidentemente, que el nivel de desarrollo de nuestras sociedades ya es tal que exige una forma de organización “pos-burguesa”; si, con todo, estas sociedades siguen conformándose según patrones burgueses, se trata de un desfase entre las necesidades esenciales de estas sociedades y las instituciones y estructuras sociales que las rigen.

30 MARX, K & ENGELS, F (1998). *Manifiesto comunista*. Trad. L. Mames. Barcelona, Crítica, pp. 61-63. Aquí “rechazar” no implica necesariamente rechazar *en su totalidad*, sino sólo “no admitir como concepto (totalmente) satisfactorio”. Quizá sea útil una analogía: si los obreros deben rechazar la “democracia burguesa”, no es porque carezca por completo de elementos que se puedan aprovechar para construir una forma de democracia más avanzada, sino porque la democracia burguesa resulta inadecuada como modelo político, a pesar de sus méritos.

necesidad de distinguir entre la postura que Ponce describe y defiende y la que inspira al humanismo clásico, al menos cuando se trata de abordar este tema con cierto rigor. Si es inevitable que nos ocupemos del humanismo y, además, parece ser que nadie está *en contra* de la doctrina humanista, es especialmente importante que los que defienden un humanismo al estilo del “humanismo proletario” consigan diferenciar sus tesis de las de que sostienen otros humanistas.

Aunque *Humanismo burgués y humanismo proletario* no ofrece, ni pretende ofrecer, un tratado sobre esta otra concepción del humanismo, Ponce sí nos indica, como ya hemos visto, las condiciones históricas que presupone, así como algunos de sus principios rectores, y éste es otro mérito del libro que conviene destacar. El estudio de Ponce pone de manifiesto que el humanismo proletario sólo puede ser desarrollado en determinadas condiciones socio-históricas (una puntualización, dicho sea de paso, que hace evidente la sinrazón de condenar el dominio del humanismo burgués en un periodo en el que no cabía un humanismo más “avanzado”). Estas condiciones incluyen, como ya se han enumerado arriba, un alto nivel de mecanización de la industria, un “gobierno obrero” y una política de “cultura para todos”. Evidentemente, estas precisiones resultan poco originales, y el propio Ponce recuerda que se debe a Marx la idea de que tienen que darse ciertas condiciones objetivas, o un determinado nivel de desarrollo de las capacidades productivas de la humanidad, antes de que pueda existir “la posibilidad de formar hombres plenos, armoniosamente desenvueltos”³¹. Aun así, Ponce hace una aportación importante al relacionar explícitamente el desarrollo humano planteado por Marx con la doctrina humanista. Además, Ponce introduce un elemento original e interesante cuando, al referirse a los retos que afronta el humanismo proletario y partiendo de algunas ideas de Lenin, llama nuestra atención sobre las dificultades relacionadas con la asimilación y apropiación de la cultura heredada del capitalismo y de la época del dominio burgués. Si es verdad que la burguesía tuvo que plantearse un problema parecido después de abatir el orden feudal, el desafío es mucho mayor en el caso del proletariado, el cual “difiere de la burguesía infinitamente más que la burguesía del feudalismo”, ya que la diferencia fundamental entre estos últimos se reduce, al fin y al cabo, a “*modos distintos de explotación*”³². Aunque Ponce no proporciona propuestas concretas respecto a la tarea de “estudiar, criticar y asimilar los ‘clásicos’ desde el punto de vista del proletariado revolucionario”³³, el hecho de que insista en la importancia de esta tarea y aclare algunas de las dificultades que acarrea es otra de las razones por las que *Humanismo burgués y humanismo proletario* sigue siendo un libro que nos puede ayudar a pensar el humanismo críticamente.

CONCLUSIÓN

Quizá sea útil, a modo de conclusión, señalar la más importante implicación práctica que se desprende de la argumentación de Ponce y que es la siguiente: un humanismo realmente emancipador, un humanismo inspirado en ideales igualitarios y de libertad y justicia social, no puede dejar de ser, en el mundo de hoy, un anti-capitalismo; es decir, un compromiso humanista debería conllevar un compromiso anti-capitalista. Ésta es una de las enseñanzas principales que nos ha legado el libro de Aníbal Ponce. Haríamos bien en recordarla ahora, en el siglo XXI, cuando un humanismo verdaderamente emancipador hace más falta que nunca.

31 PONCE, A (1974). *Op. cit.*, p. 509; énfasis en el original.

32 *Ibid.*, pp. 518-519; énfasis en el original.

33 *Ibid.*, p. 521. En términos muy generales, los trabajadores deberían “tomar del pasado los valores que correspondieron al ascenso de la burguesía y para rechazar a su vez cuantos sirvieron de reflejo a su disgregación y decadencia” (*Ibid.*, p. 521; énfasis en el original).



Alberto BUELA: *Disyuntivas de nuestro tiempo. Ensayos de Metapolítica*. Barbarroja, Madrid, 2012, 216pp.

Aquilino DUQUE, Buenos Aires, Argentina.

Metapolítica y Modernidad

El concepto de "metapolítica" lo lanzó por lo visto la *Nouvelle Droite* como contragolpe de la *Chienlit* o Carnaval del mayo francés del 68. Yo en cambio creo que es anterior a esa fecha y que nació al Sur de los Pirineos. El origen está una conversación privada del general Franco con un visitante, que le anunció que quería dedicarse a la política, y le aconsejó: "Haga lo que yo. No se meta en política." Y es que la metapolítica consiste justamente en eso; en no meterse en política, sino en situarse a su lado o más allá de ella, pero sin perderla de vista.

En realidad, como explica Alberto Buela, hay tres conceptos de la metapolítica: el susodicho, cuyos voceros más conspicuos son el francés Alain de Benoist y el italiano Marco Tarchi, cuyo campo de acción es la pura teoría y excluye eso que llamaban la *praxis* los marxistas; otro, mucho más abstracto, propugnado por Léo Strauss, que también excluye no sólo la acción, sino la ideología, pues tiene un carácter puramente hermenéutico y analítico, prescinde de la metafísica y suspende los juicios de valor pues, *in parole povere*, es decir en términos marxistas, no pretende transformar el mundo, sino comprenderlo, y otro por fin, preconizado por Silvano Panunzio y Primo Siena, que tiende a la trascendencia y constituye una especie de metafísica esotérica y pretende actuar sobre la realidad a través del mito y de la tradición. Es la línea de René Guénon, de Friedhof Capra, de Julius Evola *et alia*. Su antecedente más inmediato es el Max Scheler que pretendía educar en nuevos valores a una clase culta que sustituyera a una clase política sujeta a valores caducos e inoperantes, y el Antonio Gramsci que quería adueñarse ideológicamente de la sociedad civil como paso previo ineludible e inevitable a la conquista del Estado.

De esta disyuntiva parte Alberto Buela para enfrentarse con una Modernidad con la que no está muy conforme y a cuyos amenazantes proyectos

urge oponer alguna alternativa. Lo malo es que desde que la Historia es Historia, y de esto hace ya algunos milenios, no hay alternativa que el hombre no haya ensayado sin que se pueda decir que cualquiera de ellas haya sido acertada al cien por cien. Los griegos se curaban en salud al establecer una rotación en esas alternativas, a cada una de las cuales se les señalaba una fecha de caducidad. Por el contrario, los titulares de las alternativas siempre han hecho todo lo posible por perpetuarlas y para ello el expediente más socorrido siempre fue el de extenderlas. "Un monarca, un imperio y una espada", el voto de Hernando de Acuña al César Carlos V ha sido la meta última de los imperios que en el mundo han sido y a los que los descubrimientos de la llamada Edad Moderna imponían un límite de dilatación. Por mucho que el sol no se pusiera en sus dominios, a unos antes y a otros después les llegaría la hora del crepúsculo y con él el toque de retreta. Vano fue siempre el empeño del hombre en extenderse para immortalizarse. En el siglo XX hubo sistemas para convertir el espacio en tiempo mediante doctrinas como la del Gran Espacio o Espacio Vital, que se contentaba con mil años, y la de la Revolución Permanente, que tendía al infinito. Ahora tenemos la Globalización mediante la que se quiere imponer la democracia fukuyámica por doquier y para siempre.

Frente a esa Globalización que impone el pensamiento único y el relativismo cultural, Buela concibe un planeta organizado en "ecúmenes", y de esas "ecúmenes" la que a nosotros nos incumbe es la que él llama "iberoamericana" o "hispanoamericana". Ahora bien, lo primero que tiene que hacer cada una de las naciones, regiones, provincias o comarcas de esa "ecúmene" es liberarse del lenguaje impuesto por el "pensamiento único" de la "corrección política", al que el propio Buela rinde tributo cuando después de lo antedicho hace la salvedad siguiente: "por más que este último término haya sido desgastado por el uso intensivo que hizo la España de Franco". Da la casualidad de que el término fue acuñado en 1926 en Buenos Aires por el sacerdote vasco don Zacarías de Vizcarra, con la finalidad explícita de sustituir con él el término de "raza" por el que se designaba al "conjunto de todos los pueblos

de cultura y origen hispánico diseminados por Europa, América, África y Oceanía" y con el que se expresaba "en segundo lugar, el *conjunto de cualidades* que distinguen del resto de las naciones del mundo a los pueblos de estirpe y cultura hispánica." Tanto los portugueses que Gama llevó a Oriente como los castellanos o extremeños o andaluces o vascos que acompañaron a Colón, a Valdivia, a Cortés, a Pizarro, a Legazpi se consideraban "hijos de España" (véase Camoens), mucho antes de que una de las partes se adueñara indebidamente de la denominación común, mal ejemplo que apenas dos siglos después y en América seguirían los colonos británicos al independizarse de su madre patria. La institución desde la que Franco hizo en efecto un "uso intensivo" del concepto de Hispanidad fue el Instituto de Cultura Hispánica donde tan "hispano" era un becario peruano o guatemalteco como un becario brasileño, que los había en gran cantidad.

Yo siempre he pensado que hay tres naciones en la periferia del Viejo Continente a las que nunca les ha ido bien cuando se han metido en los asuntos continentales, y esas tres naciones son Rusia, Inglaterra y España, tres naciones centrífugas, cuyos grandes destinos históricos siempre estuvieron en su proyección hacia fuera: Rusia hacia Oriente y España e Inglaterra hacia Occidente. Esas tres naciones son el núcleo inicial de tres de las "ecúmenes" en que Buena divide al mundo, que son más por supuesto. De esas tres, la única que conservó su centro de gravedad fue la eslava, que por algo se llamó Tercera Roma. En las otras dos el centro de gravedad se desplazó con diversa fortuna a la otra orilla del Atlántico. Hoy día la ecúmene anglosajona es la que domina el mundo y pretende imponer su cosmovisión y sus instituciones a todo el globo terráqueo. La hispanoamericana en cambio padece las consecuencias de un pecado original hispánico, que no es otro que la rendición espiritual e ideológica ante los mismos contra los que luchó en la guerra de la Independencia. La Constitución de Cádiz, promulgada en una ciudad sitiada por Napoleón, fue redactada por la misma persona que meses atrás había redactado la Constitución de Bayona al dictado de Napoleón. En cuanto a la Europa continental, me temo que muchos de sus males le vienen de haber perdido su centro de gravedad, que era naturalmente Roma. Y esto fue así a partir de la Reforma, que fue la primera gran ruptura de su unidad espiritual, ruptura que el nacionalismo, que fue la gran aportación de la Revolución Francesa, no tenía más remedio que ahondar. De ahí que nunca hayan ido a buen puerto todas las tentativas de unificación, sea por el hierro, sea por el oro. No

creo que la hostilidad declarada a todo cuanto Roma representa y significa vaya a facilitar la superación de las rupturas europeas. Y es que Roma es lo único que puede dar sentido y cohesión a las "ecúmenes" que constituyen lo que entendemos por "Occidente".

Buena entiende que lo primero que ha de hacer es disentir del consenso o de los consensos de un Occidente dejado de la mano de Dios, un Occidente del que es *primum inter pares* un país que no ha prescindido del todo de Dios y que encabeza la "ecúmene" dominante. De ese país, el resto de Occidente imita lo más fácil y menos exportable, olvidándose de lo más esencial y "ecuménico". Ese país, que tiene poderosas razones para estar convencido de que su sistema político da buenos resultados, lo ha erigido en dogma y sustituido con él la fe de sus fundadores. He aquí cómo la democracia ha llegado a ser la religión de un mundo sin religión.

Hay que decir que también contaron con Dios los constituyentes gaditanos, los "españoles de ambos hemisferios" que elaboraron la Constitución de 1812, pero a juzgar por los resultados, no se puede decir que estuvieran muy asistidos por la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Esa Constitución, que es la madre de todas nuestras constituciones a ambas orillas del Atlántico, resultaría inaplicable en el hemisferio metropolitano para el que fue concebida, mientras que en Ultramar hubo tantas imitaciones cuantos caudillos aspiraban a la primera magistratura de cada subdivisión del hemisferio virreinal. Nada más natural que de esa fragmentación se aprovecharan los avisados vecinos del Norte, cuya Constitución perdura porque es la misma para todos y que gracias a ella lograron erigirse en centro de gravedad de la "ecúmene" anglosajona.

En ese centro de gravedad se decía en tiempos que lo que era bueno para la General Motors era bueno para los Estados Unidos, y ahora, *mutatis mutandis*, se dice, aunque no se piense, que lo que es bueno para los Estados Unidos es bueno, o tiene que serlo, para el resto del planeta. Ese consenso de la "ecúmene" occidental, cuya ideología es el "pensamiento único" y cuya ética es la "corrección política", suscita disensos en las otras "ecúmenes" y la que aquí se estudia es la hispanoamericana. Buena abandona la torre de marfil de la metapolítica para rastrear una identidad común a esa "ecúmene" y para ello se sirve de una tradición que no puede ser otra, desde su perspectiva de criollo, que la que, en lo bueno y en lo malo, procede de España. Decía Octavio Paz - que presumía más de mestizo que de criollo - que lo mexicano incluye lo español, pero no

viceversa, y lo mismo viene decir el embajador Robles Piquer cuando afirma que "España no pertenece al continente americano, sino a su contenido". No sé si me equivoqué al pensar, a la vista de los razonamientos de Buela, que en ese "contenido del continente" ve él la piedra angular de una unidad de destino. Ya que hablé de Paz, quiero recordar que después de leer un ensayo suyo sobre Ortega y Gasset, le puse unas letras que terminaban así más o menos: "Es urgente que el mundo hispánico haga su propia modernidad".

George STEINER. *La Idea de Europa*. Traducción de María Condor. Prólogo de Mario Vargas Llosa. Introducción de Rob Riemen. Centzontle. Fondo de Cultura Económica / Ediciones Siruela. México D. F., 2006.

Javier DOMÍNGUEZ MOROS. Universidad Pedagógica, Barquisimeto, Venezuela.

Crítica decolonial a la idea de Europa de George Steiner

El autor occidental George Steiner, desarrolla breve pero incisivamente en su obra *La Idea de Europa*, no tanto una perspectiva sobre Europa per se, sino su idea más concreta sobre las otredades no europeas frente al proyecto imperial occidental eurocéntrico, si se considera su lectura desde una perspectiva decolonial. El presente artículo, más que un resumen propiamente dicho de este breve texto, representa una crítica al mismo desde una mirada-otra, con la intención de desmentir y falsear los axiomas discriminatorios hallados en las tesis principales desarrolladas por el autor aludido.

En su libro publicado por el *Nexus Institute* (2004), George Steiner pretende definir la unidad del continente europeo en cinco premisas: Europa como un espacio de sociabilidad intelectual; Europa como un paisaje caminable y civilizado; Europa como tributaria de una Memoria histórica urbanizada; Europa como heredera de Atenas y Jerusalén; por último, Europa como crepúsculo. En estos cinco fascículos, en estos cinco axiomas, una cosa hay en común entre todos: la Razón eurocéntrica, y la idea de civilización en contraposición a lo salvaje e incivilizado. Europa es según Steiner, un continente civilizado y filosófico; eso es lo que la distingue frente a otras culturas y frente a otros continentes. Insinuantemente, el autor discrimina otras realidades, al resaltar que los elementos comunes y constituyentes de la unidad europea yacen más allá de las posibilidades técnicas, culturales y científicas de las

alteridades con caracteres que delatarían un atraso civilizatorio.

Tomando en consideración el *ethos* ontológico de George Steiner: de ascendencia judeo-germanas, nacido en Francia, y, educado en los Estados Unidos, el autor en cuestión, al igual que el resto de los judíos europeos partidarios del judaísmo occidental secularizado, intelectuales que, desde el siglo XVIII hasta la actualidad, han pretendido fundar un imaginario social de la unidad europea, puesto que han acogido a Europa como su patria luego de preferir ésta al aislamiento sectario que les causó tanto rechazo a lo largo de su historia pasada. Es interesante por esta razón tener en cuenta que hay un doble discurso en sus planteamientos sobre la unidad europea, sobre la Nación-Europa; esta doble discursividad será explicada en la medida en que se vaya presentando dentro del análisis dialógico que acá se propone efectuar; vale la pena antes de comenzar formalmente esta reseña, recalcar qué es Europa desde una mirada latinoamericanocentrista: la cuna de la esclavitud epistémica y cultural, pero también entiéndase a Europa como la civilización heredera de Egipto, Babilonia, Grecia, Roma, Judá, Persia; por lo cual, al haber sido el Nuevo Mundo colonizado por ellos, considérese que no fue una conquista española, ni siquiera de un continente europeo, sino de una cultura nacida a orillas del Mar Mediterráneo con unos miles de años de conformación.

Ahora bien, según Steiner, Europa es ante todo una red cartográfica de Cafés que sirven para el desarrollo del espíritu intelectual. Dice Steiner "*si trazamos el mapa de los cafés, tendremos uno de los indicadores esenciales de la «idea de Europa»*". En los Cafés europeos los hay poetas, metafísicos, políticos, filósofos, muy al contrario del bar norteamericano que es un lugar oscuro de insinuación al erotismo y al encuentro sexual, al baile y a la música estruendosa donde es casi imposible pensar, bar en el que el consumo es vital para no ser desalojado del sitio. Para Steiner los países de la Europa sajona representan un eje intermedio entre los Estados Unidos y la Europa Continental; hay pub y tabernas en los países de habla inglesa en Europa que sirvieron para el desarrollo de la literatura británica pero éstos no son café; en este sentido las islas británicas no parecen pertenecer del todo a la idea de Europa. Termina el autor al respecto del Café citando a Walter Benjamín "habrá mitologías mientras haya mendigos" a lo que añade Steiner "mientras haya cafés, la «idea de Europa» tendrá contenido". Ahora bien, el Café como lugar de reunión, por simple conjetura de sentido histó-

rico común, no es posible sino posteriormente al encuentro entre América y Europa.

La idea de Europa sustentada en una red de cafés repletos de pensadores, poetas, filósofos, escritores y políticos, se enmarca dentro de la modernidad, y sobre todo en la historia de las ideas y la filosofía del siglo dieciocho; por lo demás, al dejar de última referencia al respecto del café como constituyente de una identidad europea a Walter Benjamín, está claro que quiere establecer un nexo entre los judíos intelectuales del Viejo Mundo y la idea de Europa: el judío-filósofo como auténtico ciudadano europeo, he aquí una de las dobles intenciones del autor implícitas, el hacer ese nexo entre judíos y una identidad europea contemporánea; a través de estas intenciones sutiles del discurso se puede incluso llegar a pensar que a muchos judíos les gustaría que Israel fuera parte del continente europeo y no un lugar solitario, que sin sentido de pertenecía en medio del mundo musulime. Esta idea de unión entre Israel y Europa la desarrolla el autor en el 4º axioma.

Para Steiner Europa es además, un paisaje humanizado previamente, incluso por las bondades que le fueron dadas por la naturaleza misma, predeterminado por la naturaleza para una finalidad socializadora, para ser caminable, *in-fronterizo*, homogéneo. Europa es un paisaje transitable a pie en toda su extensión y por ende, la huella del hombre está patentada en cada centímetro cuadrado del mapa europeo, éste es el planteamiento del autor a este respecto. He aquí la gran diferencia a su vez con África, las Américas, Australia que poseen grandes desiertos, selvas, cadenas montañosas infranqueables.

De este modo se va construyendo un discurso que pretender crear un imaginario claro, definido y categórico: Europa como concepto. Lo más característico de ello es: Europa es civilizada, al resto del mundo le falta "europeizarse". El espacio geográfico europeo está humanizado en cada rincón, y no sólo eso, la mitología, el arte, la filosofía, cada una está entrañablemente aludida en la cuadrícula del mapa europeo: *"A ojos americanos, incluso las nubes europeas pueden parecer domesticadas: atestadas están de antiguos dioses con vestiduras de Tiépolo"*. Pero una mirada crítica, desmiente tal argumento: América siempre fue caminable, y los dos grandes centros culturales antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo así lo atestiguan: toda Mesoamérica estaba repleta de caminos reales al igual que toda la Suramérica Andina rendía tributos a la corona Inca; el Amazonas ha sido uno de los lugares más antigua-

mente poblados del continente, y con restos de civilizaciones más antiguas que hasta hace pocas décadas han sido "descubiertas".

Los amerindios se encuentran hoy día allá en mayor cantidad que en cualquier otro lugar donde el pie del europeo no quiso echar raíces: el Amazonas. Y eso de que no de que América es, aludidamente salvaje, se enmarca dentro de un imaginario netamente europeo, que, acostumbrado a otro tipo de vegetación encuentra hostil a las selvas suramericanas. Los beduinos del norte de África se han habituado a las altas temperaturas y a hacer largas peregrinaciones por los desiertos. Los esquimales del Ártico se han habituado a las condiciones extremas de su paisaje.

Continúa el autor con su disertación: Europa como memoria urbanizada o hecha urbe; este axioma es la materialización urbana de la domesticación del paisaje europeo humanizado; es su consecuencia, es la cristalización del peso histórico en el Viejo Mundo sobre sus calles y lugares públicos; por el contrario, al hablar del Nuevo Mundo (o más bien, casi exclusivamente de los Estados Unidos), establece las diferencias entre uno y otro continente para ir reconstruyendo esa idea de Europa a partir de la otredad.

Steiner establece su siguiente axioma a partir de las raíces culturales de Europa. Sintetiza la herencia helénica en cuatro elementos puntuales: música, matemáticas, filosofía y ciencia. No hay nada nuevo que agregar; el autor cae en el mismo discurso eurocéntrico: la superioridad del europeo frente a cualquier otro grupo-cultura. La música que es universal, no ha logrado la racionalidad, la sonoridad de los grandes maestros de la música europea. Las matemáticas si bien desarrolladas por los árabes, los hindúes; pero *"la epopeya de la conjetura y la prueba matemáticas, de una hipótesis radicalmente más allá de la representación material o del sentido común, es, en esencia, una epopeya europea y, por transferencia directa, norteamericana"*.

A este respecto, la idea de Europa no se constituye en la búsqueda ingenua de una identidad europea, sino a la destrucción de cualquier otro valor diferente al europeo; incluso esa idea de Europa tiene consecuencias antropológicas evidentemente imperialistas: el concepto antropológico sólo es posible dentro del ideal del progreso científico tecnológico eurocéntrico; el resto es aludido como bestial, animal, pseudo-humano. Sólo el hombre blanco puede desarrollar el sistema-mundo a un grado superior a todos los demás grupos étnicos. Aunque estos

no son directamente los planteamientos del autor, al hacer una lectura crítica del libro *La Idea de Europa*, se prevé dialécticamente otra semántica, la doble intención detrás de los argumentos: *la idea que tienen los europeos de los no europeos*. Europa es para Steiner la cuna positiva del pensamiento racional, y el epicentro de la expansión de la civilización más auténticamente desarrollada hacia otras latitudes quizá menos favorecidas.

Parece, una vez más, que estas palabras están cargadas de una profunda soberbia, de una profunda arrogancia arropada y disimulada en una supuesta búsqueda ficticia de una unidad ontológicamente europea. Además, Grecia es una parte de Europa, no toda Europa, Grecia como imposición cultural bajo el helenismo de Alejandro Magno, o como cultura universal en el Imperio Romano, o como legado de los califatos árabes al resto de Europa en el Medioevo, ó ya finalmente, como Renacimiento a partir de la modernidad europea. La gran mayoría de los europeos eran a penas antes del cristianismo hordas de bárbaros y salvajes. Y los presocráticos en todo caso eran asiáticos de cultura griega, bajo la influencia de Egipto, Babilonia y Persia. Con un libro así, se puede asumir sin ser crítico, que el resto del mundo es innecesario, incivilizado, inferior; termina señalando respecto a la herencia del espíritu griego el uso de vocablos helenos para las ciencias: *biología, geología, geografía*... todas ellas llevando siempre el *logos heleno*, la única razón posible, la razón universal occidental.

La herencia hebrea: Jerusalén: en este segmento el autor pretende justificar el judaísmo laico europeo como un factor determinante en la construcción y consolidación de la idea de Europa (y que no es en ningún caso una herencia histórica como en el caso de Grecia, sino una herencia viva y activa); justificar al judaísmo secular moderno europeo es vital para este pensador. Si se observa detenidamente sus posturas, se develará su doble discurso al respecto: Europa es deudora a los judíos contemporáneos que transcriben el pensamiento de los antiguos hebreos en teorías científicas al propio estilo de la herencia helena manifiesto en el espíritu de la modernidad: Marx, Freud, Einstein, Proust, Kant.

El hilo histórico de herencia hebrea, expresado, representado en la historia del cristianismo, ninguna o muy poca importancia despierta en Steiner. Supone de primer orden que el cristianismo es la fuente de esa herencia hebrea en Occidente, pero muy sutilmente va descalificando esa herencia cristiana y hasta diferenciándola de la herencia ju-

daica, aunque de manera poco perceptible para el lector inexperto. Luego, propone una *ética judía laica* como motor moral europeo, como única herencia hebrea que debe perpetuarse de ese legado judeo-cristiano, dejando por fuera evidentemente al mismísimo cristianismo. Acá cabe la pregunta ¿qué puede hacer alguien con una idea de Europa semejante? Desde luego que se trata de crear un paradigma de dominación y discriminación, de superioridad frente a lo que debe ser descalificado.

En palabras del propio Steiner: "mi quinto criterio es una autoconciencia escatológica... tal vez única en la conciencia europea... como si Europa, a diferencia de otras civilizaciones, hubiera intuido que un día se hundiría bajo el paradójico peso de sus conquistas..." Una vez más se equivoca Steiner. Más que ninguna otra civilización, más que ninguna otra cultura-grupo-continente, los aborígenes, los indígenas, se sabían predestinados al crepúsculo de su mundo.

Cuando en el siglo IX d.C. se reuniera en Yucatán lo que pudo bien ser el primer Congreso de Astrología Mundial, los pronósticos de que la civilización Maya llegaría a su fin tuvieron una resonancia histórica tan abrumadora que, seis siglos antes de la llegada de los europeos a estas tierras, los mayas habían evacuado las ciudades dejándolas a la ventura de las selvas del trópico. Las profecías del calendario azteca, el mito de los cinco soles, del quinto que está por venir (en el 2012), constituyen fuertes premoniciones del sentido de finitud en la conciencia indígena. Mariano Picón-Salas en varias de sus obras resalta el hecho de estas ideas precolumbinas en contraposición a lo que él denomina la idea de progreso completamente ajena al pensamiento aborígen. De hecho, queda aún entre los amerindios el amargo sabor de la desaparición de su mundo por mano de los europeos. El hecho de que hoy por hoy se siga imponiendo la cosmovisión eurocéntrica en los escenarios educativos de Norteamérica, es un indicio de que la Universidad está todavía de manos atadas a las estructuras del modelo del pensamiento único.

Juan José TRILLOS PACHECO: *La facultad predictiva del lenguaje. De la comunicación celular a la comunicación digital*. Editorial Uniautónoma, Universidad de Bogotá, Colombia, 2011, 225pp.

Harold BALLESTEROS VALENCIA, Bogotá, Colombia.

Una forma de preguntar por el hombre consiste en indagar el lenguaje, y encontrarlo en el dis-

curso valida la indudable premisa de la construcción de un sistema de pensamiento que devela, además, su estar-en-el-mundo afirmado por Heidegger. Forma de un conjunto de significantes que no solo designan o señalan los elementos y su entorno sino que se constituye en un complejo andamiaje a partir y no a través del cual se emprende una larga marcha que conduce ineludiblemente al encuentro del ser humano. No confundir con la búsqueda del "mi mismo", tan en boga de tiempos de exaltación del individualismo, que presupondría el eslogan cinematográfico que rezaría: mátelos a todos y regrese solo. A propósito de dicha desviación Hannah Arendt diría: "... Que yo sepa nadie se ha encontrado a sí mismo".

Buscar al ser humano como lo dice Trillos, solo es posible en el marco de sus relaciones sociales; ningún estudio del lenguaje para llegar a él podría hacerse por fuera de su entorno, contrario a lo que los teóricos del "ágora" contemporánea o "la galaxia Internet", quienes apuestan al hombre por fuera de su estructura social y lo ubican en el estrecho círculo de lo que denominan red. La labor esencial que la lingüística -plantea Jakobson- en todos sus planos, tiene que desarrollar en la época actual consiste en el esclarecimiento de la relación entre el significado general de un signo verbal y su contexto, ya que la "dependencia contextual" es la propiedad decisiva de nuestra lengua, y es previa a la creatividad.

La teoría evolucionista le permite a Juan Trillos el pretexto para adentrarse en lo que, para la ciencia, podría parecer una falsa disyuntiva cuando se pregunta por ¿qué es primero el hombre o el lenguaje?, partida a la que juega muy bien ofreciéndonos respuestas que resultan de poner a casar las piezas de un tablero en el que se mueven con gran habilidad Darwin, Heidegger, Briceño, Havelock, Martín Serrano, Chomsky, Ong o Llinás, entre otros. Esto es, poner en consonancia a maestros y teorías afines o en abierta contradicción, pero que sirven a la intencionalidad última de su autor.

Cuando estamos ad portas de finalizar el juego que el autor propone en este libro, con la más clara asimilación socrática, nos vuelve al texto haciéndose, así mismo, lo que constituiría tal vez la gran pregunta; ¿De qué estamos hablando? Estamos hablando -se responde- de biología y de cultura. Estamos diciendo que la gran diversidad cultural que ha constituido el hombre es el resultado del desarrollo de nuestra biología; una cerebración singu-

lar que nos ha permitido un impresionante grado de perfección del pensamiento y del lenguaje.

Este que deberíamos llamar el libro de las preguntas, nos deja con algunas interrogantes que quizás compartan conmigo muchos lectores, entre otros si el cuestionamiento a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en la contemporaneidad, realmente se constituyen en un real peligro para el ser humano o a caso está respondiendo a un choque paradigmático temporo/espacial.

De todos modos la filosofía del lenguaje halla en este libro una magnífica oportunidad para la divulgación de sus investigaciones y las múltiples rutas trazadas frente al lenguaje por muchas de sus lecturas y, por ende, la de sus maestros y, en última instancia, su inmensa preocupación por el hombre construyéndose en pasado, presente y futuro en contraposición al gato de Borges que solo vive en "la eternidad del instante".

Chiara LUBICH. *Diálogo como cultura*. Ediciones Astro Data, UNICA, Maracaibo, 2005, 193pp.

Presentación editorial.

Los escritos de Chiara Lubich contenidos en este compendio han sido elegidos y ordenados con el objetivo de servir de guía de estudio y apoyo a los estudiantes del curso académico "El diálogo como cultura", iniciativa de la Cátedra Libre "Chiara Lubich", de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

Hemos querido ofrecer algunos elementos esenciales como soporte inicial a las sesiones de trabajo. Se trata de una introducción a la experiencia de Chiara Lubich y al aporte generado por el *Movimiento de los Focolares*, fundado por ella. Este compendio no abarca todas las obras de la autora, ni todos los temas desarrollados, así como tampoco revela todos los ámbitos de influencia del *carisma de la unidad*.

Los temas se presentan en tres partes. Con la primera parte -"Una mística para el tercer milenio"-, queremos introducirnos en los inicios del *carisma de la unidad*. En la segunda -"Nuevas perspectivas sobre la fe"-, proponemos una relectura de algunas realidades fundamentales de la revelación y de la vida cristiana. Partiendo de la convicción de que Dios es Amor, se perfila la vocación del hombre a ser amor, se destaca el arte de amar, el amor recíproco, Jesús crucificado y abandonado, y María.

La última parte -"Reflejos de luz en el mundo"-, ilustra algunos reflejos doctrinales e implicaciones concretas, civiles y eclesiales del *carisma de la unidad*. El diálogo ecuménico, interreligioso y con personas de convicciones y orientaciones culturales diferentes, forma parte de algunos de los "mundos" que toca e ilumina la doctrina que brota de la vida del *carisma de la unidad*. Igualmente, se presenta su influencia en el ámbito de algunas ciencias como la economía, la pedagogía, la política, e incluso en el campo del arte.

Algunas cartas corresponden a los inicios del *Movimiento de los Focolares* y otros escritos obedecen a discursos públicos más recientes. Todos los documentos han sido amablemente cedidos por la editorial Ciudad-nueva Madrid, publicados en la obra *Chiara Lubich. La doctrina espiritual*, a la cual remitimos al lector.

Al final se presenta una nota biográfica sobre Chiara Lubich y un cuadro síntesis del *Movimiento de los Focolares*. El volumen termina con el catálogo de las obras de Chiara Lubich en castellano, ordenadas por géneros literarios; una selección de publicaciones de varios autores sobre su persona y obra; los libros y artículos que se han inspirado en el *carisma de la unidad*, y un listado de los libros que existen en la Biblioteca de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

Gabriel VARGAS LOZANO. *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el S. XXI*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, México, 2012, 154pp.

A. B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, LUZ.

En los últimos años del S. XX y muy especialmente en los primeros del S. XXI, el filósofo y Maestro Don Gabriel Vargas Lozano, ha resistido estoiicamente las arremetidas de las tesis neoliberales e individualistas, que promueven la desaparición de la Filosofía en las disciplinas de formación humanística. Los vendavales del pensamiento único y la racionalidad de la técnica azotan por todas partes a través de la globalización, pero mucho más en estas tierras latinoamericanas. A través del mercado mundial de consumo, de los procesos de interacción social ideologizados, se implanta una simplificación de la vida que aspiran a eliminar nuestras identidades culturales y personales, para imponer unos pseudo valores humanos que reifican las genuinas características de la condición humana.

Bien nos ha señalado el Maestro Vargas Lozano que la distinción de la filosofía por su tradición humanística tiende a desaparecer en este tipo de sociedades tecnificadas, sobre todo, porque se apunta directamente a la eliminación del saber y pensar filosófico de toda relación crítica con el indebido uso de apropiación que se hace de la técnica y otras áreas científicas. Para él, la Filosofía es aprender a pensar la realidad en sus diversos contextos. Más aún, es una experiencia de vida que parte de las prácticas cotidianas del aprender en el sentido de descubrimiento o investigación de la realidad. Mal puede entenderse, entonces, por Filosofía esa idea de catálogo o manual con la que se ha pretendido identificar a la Filosofía con formas pedagógicas del aprendizaje.

La Filosofía es una experiencia creativa y crítica de la que partimos existencialmente para dotar al mundo de sentido y significado, de acuerdo a las praxis materiales que desarrollan los hombres en libertad y convivencia. De tal suerte, la Filosofía es la *paideia* histórica de cada civilización, que a través de ella se propone ahondar en sus orígenes y proyectarse hacia un futuro de posibilidades.

En el texto de la *Presentación* puntualiza las ideas centrales de los artículos que se recopilan en esta edición, y que ofrecemos al lector para su mejor lectura. Escribe lo siguiente:

Quienes nos dedicamos al cultivo de la filosofía mediante la enseñanza, investigación y difusión observamos una situación altamente contradictoria: por un lado, en virtud de los graves problemas que aquejan a la humanidad, la filosofía, como sistema de la razón, es más necesaria que nunca; sin embargo, por otro lado, existen tendencias muy poderosas que buscan reducirla, limitarla e inclusive anularla.

En efecto, en la presente etapa del capitalismo que se impone tanto en los países desarrollados como en los dependientes desde la década de los ochenta del siglo pasado hasta hoy, se han profundizado los mecanismos de enajenación a través de los medios de comunicación masiva -particularmente los electrónicos- que tienden a crear un individualismo superficial y encerrado en un mundo imaginario, basado en formas aparenciales (los sociólogos y los psicólogos sociales conocen bien esta sustitución de la verdad por su representación, del contenido por la forma, de lo real por una imagen ficticia); la sustitución de la comprensión por medio de la lectura por la captación inmediata a través de imágenes (aquí nos referimos específicamente a la

eliminación de la lectura y no la posible complementariedad entre ambas formas de conocimiento); la eliminación de lo humanístico y lo filosófico de la educación, así como de la actividad reflexiva y crítica, para acentuar lo práctico-utilitario; la superación de la práctica de la razón pública que sería la esencia de la democracia y su reemplazo por métodos autoritarios de mando; la cosificación y la privatización de las relaciones humanas y la intensificación de la violencia en sus diversas dimensiones.

Estas tendencias apunan a crear un ser humano automatizado e irreflexivo en el que predomine el pragmatismo, la desinformación y el cinismo.

En los ensayos que conforman este libro he intentado caracterizar en forma sintética los grandes desafíos que enfrenta hoy la humanidad, y que dan lugar a los problemas que abordará la filosofía, en forma extensiva e intensiva, en las próximas décadas. No se trata de un ejercicio de imaginación sobre lo que podría ocurrir sino de una reflexión sobre lo que ya está aconteciendo y que se puede resumir en una sola frase: nos encontramos en medio de múltiples crisis que requieren de una comprensión cabal. Toca a la filosofía, a la ciencia, y a las humanidades en general explicar las causas de dicha crisis y proponer vías por las que podría transitar la humanidad para encontrar soluciones antes de que las tendencias centrípetas y centrífugas que operan en una naturaleza manipulada y en una sociedad deformada continúen su camino de destrucción. En otros términos, el mundo no sólo está padeciendo la crisis de los sistemas ecológicos, la profundización de la pobreza, los efectos (positivos y negativos) de las innovaciones científico-técnicas, la revolución genética, la opresión de unos pueblos por otros y la consecuente crisis de valores, sino también un profundo proceso de deshumanización.

En este mismo escenario se requiere que la filosofía, las disciplinas humanísticas, las ciencias naturales y las ciencias sociales hagan su mejor esfuerzo para encontrar caminos para que los seres humanos puedan vivir en un entorno más equilibrado y justo.

Es necesario que quienes nos dedicamos al cultivo de la filosofía nos esforcemos por mostrar a un público amplio que la filosofía, a través de sus diferentes disciplinas, ha sido extraordinariamente útil para orientar a la sociedad; que es necesario y benéfico que la filosofía intervenga –desde la perspectiva que le es propia– en los procesos de configuración de la sociedad, y que la filosofía no es un conocimiento para uso exclusivo de un grupo de especialistas sino

útil para los seres humanos de todas las edades y de todas las profesiones u oficios. Frente a la densa niebla de ideologías negativas, dogmas, esquemas de pensamiento y basura mental que pretende obnubilar el entendimiento de los ciudadanos, se requiere entender a la filosofía como “escuela de la libertad”. Y en este sentido desempeña un papel central la educación que imparta el Estado así como la que practican en su vida cotidiana los ciudadanos en forma individual o colectiva.

En el último ensayo de la primera parte del presente volumen reflexiono sobre una cuestión que define el papel de las humanidades hoy en la cual se han ocupado filósofos, historiadores, juristas, politólogos y otros especialistas. Me refiero a aquello que Werner Jaeger denominó *paideia* a propósito de la Grecia clásica, que tanta influencia ha tenido hasta la actualidad y que posteriormente se desarrolló como la *humanitas*, con Cicerón, Séneca y otros pensadores clásicos; como la *paideia christi*, con Agustín, Tomás de Aquino y los filósofos medievales; la *Bildung* con Goethe, Niethamer, Humboldt, Kant, Fichte y Hegel, y, en fin, como la *paideia* náhuatl, maya, inca y otras culturas prehispánicas. En otras palabras, en cada periodo del desarrollo histórico de la humanidad se ha generado un ideal de educación para alentar la constitución de un tipo particular de sociedad.

Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo XX y la primera parte del XXI hemos asistido a la destrucción de cualquier *paideia* y su sustitución por una serie de instrucciones orientadas al productivismo y el consumismo sin intentar siquiera la formación de una concepción armónica e integral del ser humano y su relación con la naturaleza. Asistimos aun proceso de deconstrucción de los valores anteriores pero sin la conformación de un nuevo horizonte de sentido. La tarea de las humanidades es hoy, a mi juicio, la conformación de una nueva *paideia*, un paradigma social y moral para una sociedad alternativa.

En la segunda parte del libro he querido dar a conocer algunas reflexiones sobre cuatro importantes obras que han publicado distinguidos filósofos mexicanos en los últimos tiempos: en primer lugar, Luis Viloro aborda en *Tres retos de la sociedad por venir* los temas de una nueva manera de entender la justicia, y la posibilidad de promover una democracia que no caiga en los vicios del liberalismo y la cuestión del multiculturalismo, que es actualizada por la resistencia heroica de los pueblos indígenas de nuestro país; en segundo lugar, la obra de Adolfo

Sánchez Vásquez titulada *Ética y política*, en la que se clarifica el aspecto instrumental y valorativo de la política así como sus relaciones dialécticas; en tercer lugar, el libro de Jaime Labastida titulado: *El edificio de la razón*, en el que se explica la forma compleja en que se ha construido la razón frente al pensamiento mítico, y finalmente, en cuarto lugar, el libro de Francisco Piñón, *Ser y quehacer de la universidad*, que constituye un importante estudio sobre uno de los pocos lugares de nuestra sociedad en el que pueden debatirse en forma libre y dialógica los problemas que afectan a la humanidad.

La filosofía tiene hoy delante de sí una inmensa tarea que requiere ser cumplida no para "salvar" a la filosofía sino para que la humanidad logre superar la difícil situación por la que atraviesa.

Raúl FORNET-BETANCOURT. *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*. Concordia. Reihe Monographien, BAnd 49. Verlag Mainz, Aachen, 2009, 131pp.

A. B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, LUZ

La constante preocupación de este filósofo cubano, sin "visión ni misión" eurocéntrica, es pensar deconstructivamente desde el eurocentrismo, en cómo se puede liberar a la Filosofía del dogma de la racionalidad instrumental y pragmática que hoy es causa real de su propia subordinación. No es una tarea nada fácil, pues se trata de encarar desde el centro hegemónico de la intelectualidad occidental, lo que pretende occidente para todo aquello que no es occidental. Es decir, universalizar una concepción unívoca de mundo que abarque globalmente a los otros mundos hasta neutralizar o socavar su diversidad.

El intento por propiciar otro modo de racionalizar el mundo donde todos nos deberíamos hacer seres humanos desde un nacer a ser en libertad compartida, es una tarea de emancipación del dogma racional positivo de la Filosofía, a través de una superación dialógica de la racionalidad que debe provenir de otras formas filosóficas de saberes y conocimientos. Es decir, el autor isleño sitúa la problemática del sentido de la filosofía en el contexto material de sus prácticas significantes.

Desde la diversidad y pluralidad de esas prácticas es que el logos filosófico se recrea para interpretar las distintas realidades que le sirven de fundamento o contexto. Es una condición donde la existencia del ser humano es cambiante por esa básica ley de la dialéctica acerca del devenir y la nega-

ción. Ningún ser humano, menos su cultura, puede quedar indiferente a esa transformación material e histórica de sus "existencias particulares", pues estamos en el mundo de la vida abiertos a la trascendencia a la vez que a la finitud de nuestras conciencias y actos.

La transformación de una cultura proviene de esa profunda raíz sensible y mítica, simbólica y hermenéutica, en la singularidad de cada cultura residen los elementos propios para auto-transformarse a partir de sus autonomías respecto a otras culturas que interactúan en esos espacios de encuentro donde unas y otras, se respetan y se reconocen como diferentes y análogas, en cuanto que culturas vivas que a través de sus identidades, son capaces de intercambiar valores y representaciones. Intercambio a desnivel de lo que en cada cultura acontece, y que requieren de tiempos históricos muy complejos, para que desde una cultura originaria la emergencia de otras pueda anidar y recrearse al interior de los saberes genuinos y ancestrales que pudieran compartirse.

Las tesis de Fernet-Betancourt, poco a poco, en todos estos años de investigaciones, intercambios, publicaciones, en varias lenguas, porque hablar de interculturalidad no sólo es válido para la América Latina, sino para el mundo en su totalidad, se han ido consolidando como un punto de encuentro donde se recogen y bifurcan, se anidan y despliegan, múltiples visiones, aun en contradicción con la lógica del logos dominante de la razón occidental, que nos permiten comprender a un pensador que se adentra en esas génesis tan peculiares que tiene el ser humano para abrirse al mundo desde una forma de ser que puede entenderse como una praxis cultural de su mundo de vida. Es así que el logos como palabra, es la primera señal de identidad de una cultura.

La lengua que le sirve al ser racional para pensar-se y razonar acerca de lo que le rodea, conjuntamente con otros seres dotados de lengua y habla. En tal sentido la palabra es acto comunicativo y nos sirve para reunimos discursivamente con el otro, a través de un diálogo que impida el sometimiento de una palabra hablada en el contexto de una cultura por otra que se pretende más regia y soberana. El derecho a la palabra y la comunicación con el otro, es el derecho natural a un diálogo sin coacciones ni restricciones.

A esa libertad del logos es que apunta la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt, inicialmente con el expreso interés de quebrar el dogma de

una racionalidad universalizante que se hace dominante de las otras, porque debido a su evolución histórica se provee de una cultura más "desarrollada", y, en consecuencia, se erige el poder de sometimiento, a causa de esa fuerza con la que una cultura hegemónica se impone a través de los intercambios económicos y tecnológicos.

Es una propuesta filosófica que "desfilosofa" el proyecto hegemónico de una cultura sobre otra, y resguarda el pensamiento de todo condicionamiento ideológico y alienante. En su sentido más agudo, se trata de una crítica radical a la razón de la modernidad, que se instituye como praxis formal y material de la existencia de todos los seres humanos, pues para estar visibilizados por el mundo de la globalización, requieren de cumplir con el canon de su "misión y visión" del mundo.

A la búsqueda de alternativas a ese proyecto hegemónico de la cultura de progreso y fin de la historia de la modernidad, es que la reflexión sobre el destino de la humanidad pasa por el reconocimiento del otro y de la necesidad de encontrarnos en un espacio compartido de convivencia, donde se trata de humanizar al ser humano a través de otros roles culturales de solidaridad, dignidad y derechos humanos.

Las palabras de Presentación de su libro, renuevan las esperanzas en esas alternativas. Escribiremos lo siguiente:

La filosofía intercultural se expresa actualmente en todo un movimiento internacional que, además de ser amplio y complejo, es de manifiesta orientación pluralista. Sus expresiones permiten constatar con facilidad que es, en efecto, un movimiento caracterizado por una innegable diversidad, tanto en lo que se refiere a las perspectivas metodológicas como a los planteamientos teóricos o a las formas de articulación práctica con las respectivas realidades contextuales. Hay que decir también que es muy posible que esa orientación pluralista sea precisamente la fuerza de fondo que anima la creciente vitalidad actual de la filosofía intercultural en los distintos continentes y la que lógicamente da muchos rostros a su riqueza.

Esta característica, vista desde otro ángulo, representa, sin embargo, la razón que hace realmente difícil fijar con seguridad algo así como un denominador común o un registro de los planteamientos y los problemas teóricos-prácticos que todos los representantes de la filosofía intercultural pudieran reconocer y compartir como los fundamentos en su quehacer¹.

Así que, con las debidas reservas por lo que acabo de anotar, me permito señalar que en este volumen se recogen textos que giran en torno a cuestiones cuya discusión abierta me parece que debe ser un eje central en el desarrollo de la filosofía intercultural. Me refiero, primero, a la cuestión de la hegemonía epistemológica que ejerce el saber científico occidental y su aparato técnico-industrial. De ella se ocupan los dos primeros textos, subrayando evidentemente la búsqueda intercultural de alternativas. En segundo lugar me refiero a la cuestión de las identidades culturales y sus derechos. Los textos reunidos en el tercer capítulo abordan dicha cuestión con un intento expreso de contribuir a la clarificación de las nociones claves en este debate y de ayudar con ello al esbozo de nuevas perspectivas para la convivencia. En tercer lugar se trata de la cuestión del reconocimiento de la alteridad del otro; cuestión que, a la luz de su vinculación con la anterior, se estudia en los capítulos cuarto y quinto. Y por último me refiero a un complejo temático de importancia decisiva para cualquier cambio radical en la situación actual de la humanidad, a saber, el representado por la tríada "desarrollo (progreso)-tiempo-historia" que a mi modo de ver representa la estructura que sostiene las bases de una civilización que, cegada por la ilusión del desarrollo o progreso (en sentido occidental moderno), ha convertido la historia en un instrumento para sus fines de dominio y, con ello, en la cárcel del tiempo. De esta cuestión se ocupan los textos que se presentan aquí como los capítulos sexto y séptimo.

Por su parte el capítulo octavo intenta resumir algunas de las perspectivas de desarrollo que tendrían que caracterizar hoy una filosofía intercultural con las cuestiones apuntadas.

1 Una muestra clara de la pluralidad de puntos de vista que reina sobre esto en el movimiento de la filosofía intercultural se puede ver, por ejemplo, en la encuesta realizada por la revista *Polylog* sobre logros y tareas futuras del filosofar intercultural. Cfr. *Polylog*, 20 (2008), 69-82.

Ramiro PODETTI: *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*. Monte Ávila, Caracas, 2008.

Graciela MATURO, Buenos Aires, Argentina.

¿Porqué ocuparnos de la alteridad más bien que de la identidad? dispara Ramiro Podetti, abriendo el juego al inicio de este jugoso y provocativo ensayo, que fue premiado con toda justicia por el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Y en efecto, en los ámbitos latinoamericanos se habla siempre de identidad, y no de alteridad. El trabajo de Ramiro Podetti, sin embargo, ha desplegado un mapa de la identidad que no deja lugar a dudas; no se trata de la infinita alterización que podría haber enarbolado Foucault, sino de la transcultura que caracteriza a una identidad mestiza, mixta, dialogante, cual es la identidad humanista del subcontinente. Al menos esto es así en mi lectura, y ya se sabe que en toda lectura hay matices puestos por quien lee. El candente y a veces remanido tema de la identidad ha recibido en este libro un nuevo giro estimulante.

La reflexión teórica de los primeros capítulos precede y acompaña al estudio de cinco autores de comienzos del siglo Veinte, bien elegidos por cuanto significan en su coetaneidad, la común asunción del tema de América y la superación del ambiente positivista de la época. Son ellos Rodó, García Calderón, Vasconcelos, Fernando Ortiz, Belaúnde.

José Enrique Rodó, que abrió el siglo con su famoso *Ariel*, planteaba una cierta idealización de la cultura hispanoamericana, de inspiración netamente liberal, que soslayaba la hibridación de los orígenes. Sus intuiciones fundamentales han quedado, no obstante, corroboradas por los tiempos, en la inevitable contrastación de las Américas del Norte y del Sur. Por su parte tanto Francisco García Calderón como José Vasconcelos llevaron su atención al mestizaje étnico fundacional de nuestros pueblos, que sobrepasa a los aspectos cruentos de la Conquista, e incluso balancea una historia de inequidades. Pero es en las obras de Fernando Ortiz y Víctor Andrés Belaúnde donde se ha presentado, para Podetti, la culminación de esa línea de pensadores que dieron por superado el racismo y el positivismo decimonónicos, aunque éste haya seguido reinando a medias en las aulas universitarias, con distintos matices, hasta el presente.

Ramiro Podetti lo ha afirmado en los primeros capítulos del libro, que hacen a mi juicio lo más sustancial y novedoso de su obra: el humanismo - al que siempre suelo agregar la adjetivación de *teándrico*, para distinguirlo de los meros humanismos antrópicos de los últimos tiempos - se fue perfilando y aquilatando en el Viejo Continente antes de volcarse en América en uno de esos tramos complejos de la Historia que no se prestan a simplificaciones. Sólo sus frutos en la cultura, las leyes, las costumbres, las artes, la política y la religión pueden permitirnos sopesar la importancia de aquella gesta hispánica que Podetti examina sin prejuicios, provisto de una asombrosa erudición.

Nuestro autor, en seguimiento de Jaspers, sitúa en el inicio de la Modernidad el comienzo de la Historia Universal, jalonada por descubrimientos científicos y técnicos que actuaron como motores de cambios insoslayables. América irrumpe en esa historia del mundo luego de la expansión oceánica para quedar ligada a Europa, de la que sería, según Fuentes, el "espejo enterrado". Ve claramente Ramiro la significación del Mundo Nuevo en que se gesta precisamente la novedad de un derecho de gentes asentado en la concepción cristiana del hombre. "*La historia - afirma - entre el siglo XVI y el siglo XX fue básicamente la interacción entre los procesos locales y el proceso global*". Y advierte sobre el adelantamiento de la noción de comunidad mundial en Francisco de Vitoria, puntualizando el rumbo de un auténtico universalismo del cual la actual globalización aparece como una realización parcial y reductiva. A partir de entonces los descubrimientos técnicos, la cartografía, los rumbos del pensamiento filosófico, apuntarían cada vez más al universalismo declarado por los Evangelios, y llevado adelante por Dante, Ficino, Nicolás de Cusa, León Hebreo y el propio Almirante Colón, al servicio de la Corona y de la Iglesia.

Podetti publica un mapamundi de Abraham Ortelius que ilustra su *Theatrum Orbis Terrarum* en 1570. Para la consideración mundial, y de los propios americanos, había nacido el Sur. Asomaba el diálogo de las culturas, rechazado, o apenas esbozado, en la Antigüedad. El ensayo de Ramiro Podetti adquiere el peso de un alegato filosófico, no meramente informativo sino hermenéutico y heurístico. No se conforma con situar a América en el comienzo de la *communitas orbis*, le asigna un destino ciertamente ligado a ese objetivo mundial, que imbrica a parcialidades como Oriente y Occidente en una nueva unidad, y recoge, por otra parte, la integración convergente de los saberes.

Me ha interesado particularmente la aproximación de Ramiro, en este libro, a fuentes míticas y poéticas que por nuestra parte hemos ahondado largamente, y que proyectan su significación ante una hermenéutica no prejuiciada por las fronteras del racionalismo científico. Recoger la riqueza iluminativa del profetismo o la fantasía poética no es mérito frecuente en s americanistas, a menudo encerrados en certezas documentales de otro signo. Lo he visto asomarse, con Fernando Ainsa, a las intuiciones señeras de Séneca, Dante y Antonio de León Pinelo, cuyo mapa profético habría sido anticipado por el propio Colón, cuyo proceso hizo Carpentier para decirnos que el juicio definitivo sólo podrían pronunciarlo los "escaldas", es decir los poetas. De modo análogo, vero correctamente interpretado el sentido de la *U-Thopy* en Tomás Moro, santo católico que se resigna a morir ante el avance prepotente del protestantismo. Su *utopía*, que por mi parte he propuesto denominar *eutopía*, apunta visiblemente a *América-el buen lugar*- en que debía realizarse el ideal de humanidad, tanto personal como comunitario, incubado por el humanismo europeo. Vasco de Quiroga sería uno de los ejecutores de ese proyecto que hizo hablar a Silvio Zabala de la "*invención de América*". Haber rescatado ese núcleo de ideas como base del desenvolvimiento histórico cultural de los pueblos hispanoamericanos es no poco mérito de este libro concebido con gran profundidad y realizado con prolija erudición.

Reafirma Ramiro Podetti, con la solvencia que le otorga su manejo interdisciplinario, la unidad interna de procesos culturales, filosóficos, científicos y tecnológicos, descubriendo una dirección de sentido intrahistórico que es inherente a la Historia de los pueblos y más aún a la Historia de la humanidad. Su apelación a Hegel, Toynbee, Braudel, lo confirma en este rumbo, marcando el progresivo asomar de la "ciencia nueva" postulada por Giambattista Vico.

La historia americana, hasta el momento periférica a los poderes centrales en lo económico-político, aparece a los ojos del autor como una reserva ética, cultural y espiritual de la humanidad, como el núcleo potencial de una nueva y más amplia ecumene. Valoriza en tal sentido los pasos dados desde el siglo XVI en adelante, por figuras como Bernardino de Sahagún, precursor de la antropología y la etnografía de América y recopilador de los famosos diálogos de los doce franciscanos con los caciques nahuas. No puede menos que alegrarnos - ante

tanta indiferencia y silencio- el reconocimiento de la labor humanística de las traducciones, la temprana instalación de la imprenta, la fundación hispánica de las universidades -no seguida de igual forma por los lusitanos-, la creciente transculturación de nuestros países, criticada o detenida por la Ilustración y sus seguidores, aún después de la emancipación. (Los recientes festejos del Bicentenario argentino, llevados adelante como espectáculo carente de fundamentos, así nos lo han mostrado).

Parecería que esta revaloración de la cultura colonial o indiana, como me gusta llamarla en coincidencia con Methol Ferré, fuese algo anacrónico o carente de vigencia en los momentos actuales, en que la cultura internacional urbana avanza con el apoyo de las redes técnicas. Sin embargo no es así, la cultura indiana sigue vigente en nuestra América, en sus leyes, instituciones, filosofía y religión, más reconocible en las provincias, en los ámbitos de las pequeñas o medianas ciudades, en los barrios y en todo ámbito no colonizado por el iluminismo universitario, como lo ha visto Kusch. Podetti ha sabido descubrirlo en su atenta observación del pensamiento y la cultura de los últimos siglos, sin ahorrarnos los brotes racistas emergentes del positivismo americano del siglo XIX que han afectado parcialmente a nuestros planes educativos. Los autores propuestos para su consideración en este libro vienen a reanudar su relación con el humanismo fundante, ya sea a través de los conceptos de mestización y transculturación, como a través de continuas recuperaciones éticas, estéticas, jurídicas y religiosas que son propias del humanismo. La sola elección de las figuras tratadas habla de una posición explícita contra el racismo, el totalitarismo y el pensamiento unificado. Frente a estos flagelos reales o potenciales en su tiempo se pronunciaron Rodó, con su bandera del humanismo americano; Francisco García Calderón, considerado por Podetti como su discípulo en el Perú; Vasconcelos, impulsor de la idea de "raza cósmica americana"; Fernando Ortiz, investigador de las tradiciones folklóricas cubanas y autor del concepto de "transculturación" - que otros hemos tomado después como valiosa herramienta de comprensión de nuestra identidad-; y Víctor Raúl Belaúnde, con su idea de la "síntesis viviente", proclamador de la urgente necesidad de la integración latinoamericana. Dos peruanos, un uruguayo, un mexicano y un cubano. En todos ellos va asomando y se hace plena la conciencia teórica de una América signada por la vocación del diálogo y el crecimiento de los pueblos hacia el universalismo.

La noción de la transculturación constituyente de la cultura hispanoamericana, central en este libro, es adjudicada, acertadamente, por Ramiro a la tradición católica, colocándose más allá de errores y complicidades con el poder que han tenido algunos miembros de la Iglesia. Esto me ha parecido de una gran valentía: Ramiro Podetti ha sabido salir al cruce de prejuicios anti-hispánicos, anti-mestizos y anticatólicos muy extendidos en la comunidad científica y universitaria. El indigenismo y la negritud, comprensibles como defensa legítima de culturas postergadas, no pueden dar cuenta de la variedad y riqueza sincrética de la cultura latinoamericana. Basta mirar a nuestro alrededor, para recoger la variedad de costumbres, ritos, modos de comer, vestir y habitar, realizaciones estéticas, que matizan el mundo latino-indo-afro-americano amparado bajo los símbolos católicos, frente al mundo norteamericano, ajeno a la mestización y la transculturación, unificado por valores de vida del protestantismo. Tuvo que señalarlo Samuel Huntington, consejero de los líderes del Imperio, para que algunos universitarios de nuestra región empezaran a considerarlo.

Siguiendo el recorrido que este libro despliega, nos encontramos con una América entrevista como lugar de síntesis de pueblos y de culturas, singularmente preparada para una etapa universal ya avanzada por sus más preclaros pensadores y artistas, e impresa como orientación de su cultura, sus leyes y su vocación popular. No estoy muy convencida de que esa sea la posición de Enrique Dussel, citado en las últimas páginas como un de los mentores de Ramiro Podetti, si se tiene en cuenta que en los años 70 se expidió en contra del sincretismo, asentando la necesidad de "depurar" comunidades populares para convertirlas en comunidades cristianas. No comprender el rumbo nuevo de América ante pueblos desconocidos para el Occidente lleva a Dussel a hablar de un "Extremo Occidente" americano, en vez de rendirse a la realidad de la transcul-

turación. Ha faltado al marxismo, y a los pensadores que le han sido próximos, la superación de la diada Oriente-Occidente por un tercero, una nueva entidad, teológicamente avizorada por Joaquín de Fiore como lugar del Espíritu.

Podetti ha señalado con lucidez el ocaso de los imperios, pese al poder económico-político que todavía se ejerce sobre pueblos más débiles. Veo en su obra apuntar decididamente un alegato contra el totalitarismo y sus secuelas. Podetti es contundente cuando contrapone el "multiculturalismo" surgido en el último tiempo en una Europa invadida por sus colonias, a la cultura integrada por la evangelización, llegada a su mayoría de edad aunque hoy avasallada y fragmentada por distintas vías. Una extensión de su mirada hacia la cultura popular hubiera reconfirmado y ampliado esta propuesta de Podetti, pero no podemos pedir tanto a un libro como el presente, suficientemente rico y abarcador.

Entiendo que se desprende de esta obra una posición política alejada de la continuidad occidentalista en sus diversas variantes, y fiel a la cultura de nuestros pueblos, expuesta en diferentes instancias por sus mejores pensadores. Tal es al menos mi lectura- que como toda lectura puede tener cierto grado de reinvencción. No en vano Alfonso Reyes afirmaba que existen tantas obras como lectores-.

El libro de Ramiro Podetti, ya leído hace algunos años y ahora retomado con fruición y devoción, me parece motivador, necesario y particularmente oportuno en estos tiempos de confusión e incertidumbre. Lamentablemente hoy estamos ante una nueva encrucijada en que se define el destino subcontinental, y se pone a prueba la continuidad de ese valioso legado humanista, evangélico y universal, diseñado y explicitado con firmeza en su obra. Estimo que ella debería constituirse en una valiosa herramienta de nuestra educación, y en un aporte insoslayable para quienes ensayan planteos de integración continental sobre bases ajenas a la índole de nuestros pueblos.



Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director), *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopaxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocano. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.